Rationalismus und Mystik in der „Religio Medici“ von Sir Thomas Browne.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der Hohen Philosophischen Fakultät
der Philipps-Universität zu Marburg

vorgelegt von

GEORG OCKERSHAUSEN
aus Schönstadt (Kr. Marburg).

Druckerei Bauer,
Marburg a. Lahn
1 9 3 0

Von der Philosophischen Fakultät
angenommen am 13. November 1929
Referent: Prof. Dr. Deutschbein
Tag der mündlichen Prüfung: 13. November 1929

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meinen Eltern

Uebersicht.

Einleitung: Ubersicht über das Leben und die Werke von Sir Thomas Browne . . . . . 1— 2

Hauptteil:

I. Darlegung des Rationalismus . . . . . 2—25

1. Erstrebung der Toleranz . . . . . 2—10

2. Wahrheitserkenntnis mit Hilfe der Vernunft. Die Zwischenstellung Browne's zwischen dem englischen Humanismus und der Aufklärung . . . . . 10—19

3. Das vernunftgemäße Denken in seiner fortschreitenden Entwicklung bei Browne, erläutert an einem Vergleich zwischen der Religio Medici u. der Pseudodoxia Epidemica 19—25

II. Darlegung der mystischen Elemente . . . . . 25—55

1. Die Existenz zweier Welten, einer sichtbaren und einer unsichtbaren, wobei der letzteren unser Streben gilt . 25—28

2. Hinter dem Leben der Erscheinungen müssen wir etwas Göttliches erkennen, das auch selbst am Leben der Erscheinungen teil hat . . . . . 28—36

3. Die Natur- und Erscheinungswelt wird als Kunstwerk und lebender Organismus aufgefaßt. Sie wird zur Offenbarung Gottes . . . . . 36—48

4. Daraus resultiert die Forderung, Gott in der Natur zu suchen. . . . . 48—55

Schlußbetrachtung 56

Benutzte Literatur.

1. Browne, Sir Thomas: Religio Medici. ed. by Charles Sayle. London 1904.
2. Ders.: Religio Medici, ins Deutsche übersetzt von G. Venzky (erschienen in Prenzlau u. Leipzig 1746).
3. Ders.: Pseudodoxia Epidemica. ed. by Charles Sayle. London 1904.
4. Ders.: Pseudodoxia Epidemica, ins Deutsche übersetzt von Christian Peganius, deutsch Plautner genannt. Frankfurt und Leipzig 1680.
5. Ders.: Christian Morals. Charles Sayle, 1904.
6. Buckle, Heinr. Thomas: History of Civilisation in England (übersetzt von Ruge). Leipzig und Heidelberg 1860/61.
7. Burckkardt, Jakob: Die Kultur der Renaissance in Italien. Leipzig 1926.
8. The Cambridge History of English Literature, Bd. III u. VII. Cambridge 1911.
9. Deutschbein, Max: Das Wesen des Romantischen. Köthen 1921.
10. Ders.: Colleg über 1. Die Haupttypen der englischen Literatur W. S. 1926/27. — 2. Die englische Aufklärung und Vorromantik W. S. 1927/28. — 3. Die englische Romantik S. S. 1928.
11. Dictionary of Natural Biography. Bd. VII. London 1886.
12. Dilthey, Wilh.: (Gesammelte Werke, Leipzig und Berlin 1914). 1. Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Bd. II. — Studien zur Geschichte des deutschen Geistes. Bd. III, 1927. — 3. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Bd. VII, 1927.
13. Hamelius, Paul: Die Kritik der englischen Literatur des 17. und 18. Jhs. Brüssel 1897.
14. Hettner, Hermann: Geschichte der englischen Literatur von der Wiederherstellung des Königtums bis in die zweite Hälfte des 18. Jhs. (1660 bis 1770). 7. Aufl. Braunschweig 1913.
15. Handbuch der Englandkunde. II. Teil. Herausgeber: Dr. Paul Hartig und Dr. Wilh. Schellberg, Frankfurt 1929.
16. Janentzki, Chr.: Mystik und Rationalismus. München und Leipzig 1922.
17. Köhler, Walter: Disiderius Erasmus. Ein Lebensbild in Auszügen aus seinen Werken (Klassiker der Religion, Bd. 12 und 13) 1917.
18. Légouis et Cazamian: L'historie de la littérature anglaise. Paris 1924.
19. Morus, Thomas: Utopia. Deutsche Uebersetzung von Gerhard Ritter, Berlin 1922. Klassiker der Politik, Bd. I.
20. Schirmer, Walter, F: Antike, Renaissance und Puritanismus. München 1924.
21. Schücking, Lewin L.: Die Frau im Puritanismus. Leipzig 1929.
22. Underhill, Evelyn: Mysticism. London 1922.
23. Ders.: Mysticism, ins Deutsche übersetzt von H. Meyer-Frank und H. Meyer-Benfey. München 1928.

Einleitung.

Sir Thomas Browne[1] wurde in London geboren am 19. Oktober 1605. Sein Vater starb früh. Seine Mutter, die sich wieder verheiratete mit Sir Thomas Dutton, kümmerte sich kaum um die Erziehung ihres Sohnes. Seine erste Schulbildung genoß (Sir) Thomas in Winchester College, von wo er im Anfang des Jahres 1623 (also mit 18 Jahren) in das jetzige Pembroke College (früher Broadgate Hall) in Oxford eintrat. Den Grad des B. A. erwarb er am 30. Juni 1626, den Grad des M. A. am 11. Juni 1629. Besonderes Interesse hatte er in Oxford an den medizinischen Studien. Später begleitete er seinen Stiefvater auf Dienstreisen nach Irland; von da reiste er nach Frankreich und Italien. In Montpellier und Padua hielt er sich auf, um an den damals dort blühenden medizinischen Schulen zu studieren. Bei seiner Rückkehr durch Holland erwarb er die medizinische Doktorwürde in Leyden im Jahre 1633. Nach England von seinen Reisen zurückgekehrt, ließ er sich als Arzt nieder in Shipden Hall, in der Nähe von Halifax in Yorkshire. 1637 verzog er nach Norwich. Hier wurde er einige Monate später von der Oxforder Akademie als Mitglied aufgenommen. Damit war der Grund gelegt zu seinem beruflichen Ruhm. 1641 verheiratete er sich mit Dorothy, der vierten Tochter von Edward Mileham of Burlingham. Die Frau wird bezeichnet als „a lady of such symmetrical proportion to her worthy husband, both in the graces of her body and mind that they seemed to come together by a kind of natural magnetism". Der Ehe entsprossen zwölf Kinder, von denen nur ein Sohn und drei Töchter ihre Eltern überlebten. Browne wurde 1664 aufgenommen in das College of Physicians; am 28. Sept. 1671, als Karl II. Norwich einen Besuch abstattete, wurde er geadelt. Am 19. Okt. 1682, an dem Tag, an dem er sein 77. Lebensjahr vollendete, starb er. In der St. Peter Mancroft Kirche in Norwich wurde er beerdigt.

Sein bekanntestes Werk ist die Religio Medici. Sie wurde 1642 veröffentlicht. Aller Wahrscheinlichkeit nach, vor allem nach seinen eigenen Zeugnissen, wurde sie geschrieben etwa im Jahre 1635, also während Brownes Aufenthalt in Shipden Hall. In der Vorrede zu der ersten Ausgabe, die 1643 veröffentlicht wurde, sagt er uns nämlich selbst: „This, I confess, about seven years past, with some others of affinity thereto, for my private exercise and satisfaction, I had at leisurable hours composed". Das Manuskript seines Werkes zirkulierte zunächst nur unter seinen Freunden. Wie er selbst

1) Für das Folgende vgl. D. N. B. sub Browne.

sagt, hatte er nie die Absicht, es zu veröffentlichen. Da kam aber eine Ausgabe seines eigenen Werkes heraus, die durch das Abschreiben und Weitergeben in seinem Freundeskreis dem Original in seinem Werte nicht entsprach. Nach seinen eigenen Worten war das Werk successively corrupted, until it arrived in a most depraved copy at the press. Diese Tatsache veranlaßte Browne, selbst die Religio Medici in seiner eigenen ursprünglichen Form zu veröffentlichen. Die Herausgabe des Werkes zog sofort die Aufmerksamkeit der Oeffentlichkeit auf sich: in 1644 kam eine lateinische Uebersetzung der Ausgabe heraus von John Merryweather. Dänische, französische und deutsche Uebersetzungen erschienen 1665, 1668 und 1680. Die Uebersetzungen sorgten dafür, daß das Werk weit bekannt wurde.

Sein zweites Werk, die Pseudodoxia Epidemica erschien 1646. Hier ist ein ungeheures Wissen und Material verarbeitet. Als Ziel dieses Buches bezeichnet Browne „the attainment of scientific truth".

1658 erschien die „Hydriotaphia. Urn Burial; or a Discourse of the Sepulchral Urns lately found in Norfolk", außerdem als zweites Werk „The Garden of Cyrus, or the Quincuncial Lozenge, net-work plantations of the Ancients, artifically, naturally, mystically considered". In der „Hydriotaphia" entwickelt Browne mit großer Gelehrsamkeit Sitten und Gewohnheiten anläßlich von Beerdigungen aus den verschiedensten Ländern und den verschiedensten Zeiten. In dem „Garden of Cyrus" ist uns eine Beschreibung des Paradieses gegeben, an die sich eine Geschichte des Gartenbaues anschließt. Das letztere Werk wurde besonders von Coleridge geschätzt (vgl. Literary Remains S. 241—248). Nach seinem Tode wurden noch einige seiner Schriften von anderer Seite herausgegeben. In 1684 erschien eine Sammlung der Miscellany Tracts, herausgegeben vom Erzbischof Tenison, der uns in der Vorrede wissen läßt, daß „he selected them out of many disordered papers and disposed them into such a method as they were capable of". In diesem Werk handelt es sich vorwiegend um Briefe Brownes. Naturkundliche, zoologische wie botanische Dinge bilden in der Hauptsache den Gegenstand der Diskussionen.

Die erste Ausgabe der Christian Morals erschien 1716. „Allgemeine Regeln für einen Christen" könnte man sie deutsch vielleicht betiteln. Sie waren gedacht als Fortsetzung der Religio Medici, sind aber im Vergleich zu ihr von viel geringerer Bedeutung.

I. Darlegung des Rationalismus.

Für die Religio Medici ist anzusetzen das Jahr 1634, eine Zeit, in der Milton seinen Allegro und Penseroso schrieb. Es ist

eine Zeit, die wir wohl mit Recht als noch unter Renaissanceeinfluß stehend bezeichnen können; Milton schrieb 1670 sein Paradise Lost, das in seiner geistigen Struktur als Bekenntnis an die Renaissance anzuerkennen ist. Erst um 1670 etwa kann er sich unter schweren Kämpfen von der Renaissance losreißen und bekennt sich dann einseitig und endgültig zum Puritanismus. Damit sind uns zwei wichtige geistige Strömungen des 17. Jhs. in England gegeben: Renaissance und Puritanismus. Die Renaissance (so sagt Burckhardt) hatte dem Mittelalter gegenüber, das mit Glauben und Kindesbefangenheit seinen Menschen den Stempel aufdrückte, und in dem sich der Mensch nur als Rasse, Volk, Korpus oder sonst in der Form irgend eines Ganzen kannte, durch das Studium des Altertums eine objektive Betrachtung aller Dinge gelehrt. Ganz besonders der Mensch wird als Einzelnes studiert und betrachtet; der Mensch wird geistiges Individuum und erkennt sich als solches. Neben der Kirche, die im Mittelalter die einzige geistige Macht darstellte, entsteht ein neues geistiges Medium, das zur Lebensatmosphäre für alle höher gebildeten Europäer wird.

Mit der Renaissance in unmittelbarem Zusammenhang steht der Puritanismus, den wir nach Schirmer in England als den Verwirklicher der Reformation bezeichnen können und als dessen erste Vorstufe wir den Humanismus zu erkennen haben.

Bei der Betrachtung des englischen Humanismus ist grundsätzlich zu beachten, daß er sich wesentlich unterscheidet von dem italienischen: von Anfang an sind es in England besonders religiös-pädagogische Bewegungen, die ihn bestimmen. Daneben ist ein ausgesprochen demokratischer Charakter festzustellen. Augustinische Vorstellungen im Zusammenhang mit Calvins Lehre gewannen starken Einfluß in England. Wissen, Religion und Tugend waren für die Humanisten unzertrennliche Begriffe. Charakteristisch für den englischen Humanismus ist jedenfalls nach Schirmer die eigenartige Bindung von Religion und Wissen. Die Humanisten wollten sich nach Latimers Ausdruck das fromme Wissen, das „godly learnynge“ zu eigen machen. John Colet z. B., von dem Thomas More und Erasmus maßgebend beeinflußt wurden, war einerseits bestimmt durch den Neuplatonismus, andererseits aber durch Savonarola, der das im Platonismus versteckte Heidentum rücksichtslos aufdeckte. So wird für Colet die Bibel immer mehr das Buch der Bücher, sein Weisheitsquell: von Italien nach Oxford zurückgekehrt, hielt er nicht etwa Vorlesungen über Plato, sondern über die Paulusbriefe. Dieser Bildungsgang eines der führenden englischen Humanisten ist typisch für die gesamte Entwicklung der humanistischen Bewegung in England.

Der gleiche Geist ist bei More spürbar: Auch für ihn ist Savonarolas Einfluß, wenn auch indirekt, bedeutungsvoll geworden. Erasmus' Worte, Wissenschaft und Religion möchten vereint

blühen, können wir als gemeinsame Hoffnung und gemeinsames Ziel der englischen Humanisten bezeichnen. Das Ideal war „that Greece rose from the dead with the New Testament in her hand" (zit. bei Schirmer, 78), also eine Synthese zwischen heidnischer Antike und Christentum. So war das Erbe, das die englischen Humanisten dem 17. Jahrh. hinterließen, einerseits die Begeisterung für das Altertum und andererseits eine unerschütterliche christlich-protestantische Ueberzeugung, wobei das letztere ein Uebergeordnetes war. Das Griechische war für die englischen Humanisten lediglich Mittel für den Zweck, zu den Quellen der Heiligen Schrift vorzudringen (Schirmer S. 83).

Diese Bindung zwischen Antike und Christentum im englischen Humanismus kommt charakteristisch zum Ausdruck bei Ascham, einem bekannten englischen Humanisten. Er gesteht, daß er die italienische Sprache „next to Greek and Latin, likes and loves above all other", aber das Italien der Renaissance stößt ihn als zu lasterhaft ab: hier kommt der Puritaner in ihm zum Durchbruch: „Italy now, is not that Italy that it was wont to be . . . not so fit a place . . . for young men to fetch either wisdom or honesty". Diese sittlich-puritanische Entrüstung führt in England zur vollkommenen Ablehnung alles Italischen. Einen zweiten Grund für die Ablehnung des Italischen werden wir (nach Schirmer) in einer typisch englisch-ablehnenden Haltung allem Ausländischen gegenüber suchen müssen. So kommen wir zu dem protestantischen Humanismus, für den das höchste Ziel war Stützung der Religion und des gottwohlgefälligen, tugendhaften Lebenswandels durch das antike Wissen.

Nach den Royal Injunctions des Jahres 1535 trat die Krone anstelle Roms, und die Bibel, deren privates Studium ausdrücklich gestattet wurde, trat an erste Stelle. Natürlich äußert sich auch die Freude an der Antike darin, daß man über Scholastik und Kirchenväter hinweg auf den griechischen Text des Neuen Testamentes und auf den Hebräischen des Alten Testamentes zurückging. Damit mußten die Humanisten in notwendigen Widerspruch kommen zu der von der Kirche autorisierten Vulgata. Es mußte zu einer Kritik an der Bibel kommen und damit zu einer Kritik an der Kirche.

In diesen humanistischen Kreisen ist Sir Thomas Browne fest verwurzelt. In seiner Religio Medici handelt es sich nicht nur um eine Bibelinterpretierung, sondern ganz allgemein um seine Religionsauffassung. Wir werden sehen, wie er den Gedankengehalt des religiösen Humanismus in sich aufgenommen hat, ganz klar aber darüber hinaus deutet zu einer Ideenwelt, die uns aus der Aufklärung bekannt ist. Vielleicht fühlen wir schon aus dem Titel: Religio Medici: der nach Erkenntnis suchende Arzt forscht nach Ursachen und Wirkungen in der Religion, kämpft gegen Glaube, Tradition und kirchliche Auffassung. Glaubenslehren und Vernunft

streiten in ihm um die Herrschaft: Our profession leadeth us into many truth which pass undiscerned by others"; und diese von ihm gefundenen Wahrheiten vertragen sich nicht immer mit dem bestehenden Kirchenglauben und auch nicht immer mit der Bibel. In der Vorrede zur Religio Medici gibt Browne zwei Gründe an, die ihn veranlaßt hätten, das Werk, das er eigentlich für sich geschrieben hätte, zu veröffentlichen. Erstens bezeichnet er es als eine Pflicht seinen Freunden gegenüber und daneben ist es „the allegiance I must ever acknowledge unto truth". In der Vorrede zur Pseudodoxia bezeichnet er an mehreren Stellen das Werk als „a work of truth or a work of such concernment unto truth".

Für die Entwicklung dieses Gedankens der Wahrheitserkenntnis ist zu beachten, daß nach Dilthey (Bd. II S. 42 ff.) schon im 16. Jahrh. sich ein religiös-universaler Theismus bemerkbar macht. Unter Theismus will Dilthey verstanden wissen die Ueberzeugung, daß etwas Wahres allen Religionen gemeinsam ist, daß die Gottheit (Browne sagt, Gott ist truth itself) in den verschiedenen Religionen und Philosophien gleicherweise wirksam gewesen ist. Im 16. Jahrh. findet sich diese Ansicht nur ganz vereinzelt und nur angedeutet. Es ist interessant, festzustellen, daß Zwingli im Gegensatz zu Luther sich diesen Gedankengängen anschloß, und von da sind sie wohl nach England gekommen. In den letzten Folgerungen dieser Ideen kommen die Menschen der damaligen Zeit zur Erkenntnis, daß nicht jeder die Vollwahrheit besitzt, sondern nur ein Stück der Wahrheit. So kommt es zur Anerkennung des Standpunktes des anderen, zur Toleranz, die wir, wenn auch ihre Entwicklungsanfänge weit zurückliegen, als Produkt der Aufklärung zu bezeichnen haben. Der schroffe Entscheidungsstandpunkt des Entweder-Oder, der der Renaissance und noch teilweise den Puritanern geläufig war, ist damit gebrochen.

Schon im ersten Kapitel seiner Religio Medici im ersten Satz sagt uns Browne: „For my religion though there be several Circumstances that might perswade the World I have none at all, as the general scandal of my Profession, the natural course of my studies, the indifferency of my Behaviour and discourse in matters of Religion, *neither violently Defending one, nor with that common ardour and contention Opposing another*". Damit erkennt es Browne zweifellos als unsinnig an, sich starr auf die eine oder andere Seite zu stellen. Nicht nur seine Erziehung oder sein Milieu bewegt ihn dazu, sich Christ zu nennen, sondern die in seinen reiferen Jahren angestellten Ueberlegungen: „But having in my riper years and confirmed Judgment, seen and examined all, I find myself obliged by the principles of Grace, and the Law of mine own Reason, to embrace no other name but this (Christian): Neither doth herein my zeal so far make me forget the general

Charity I owe unto Humanity as rather to hate than pity Turks, Infideles and (what is worse) Jews" (I, 1).

Sogar Ungläubigen und Türken bringt Browne keinen Haß entgegen. Das ist um so beachtenswerter, da wir wissen, in welchem Maß sich zu seiner Zeit nur in Kleinigkeiten verschiedene Religionen bekämpften: Wenn er von den Andersgläubigen spricht, sagt er uns sehr schön: (I, 3) „We have reformed from them, not against them; for omitting those Improperations and Terms of Scurrility betwixt us, which only difference our Affections, and not our Cause, there is between us one common Name and Appellation, one Faith and necessary body of principles common to us both; and therefore I am not scrupulous to converse and live with them, to enter their Churches in defect of ours, and either pray with them, or for them. I could never perceive any rational Consequence from those many Texts which prohibit the Children of Israel to pollute themselves with the Temples of the Heathens; we being all Christians, and not divided by such detested impieties as might prophane our Prayers, or the place wherein we make them; or that a resolved Conscience may not adore her Creator any where, especially in places devoted to his Service". In wunderbarer und einfacher Sprache haben wir hier das Bekenntnis: auch mit denen, die nicht reformieren wollen, die hartnäckig bei dem Alten bleiben, haben wir einen Glauben, einen Namen und einen notwendigen Zusammenhang unserer Grundsätze gemeinsam. Unsere Streitereien zeigen nur die Verschiedenheiten unserer Leidenschaften an, nicht aber die Gerechtigkeit unserer Sache. Mit diesen Gedanken sind wir mitten in der Gedankenwelt der Aufklärung. Nach seiner Meinung ist es überhaupt ein Ding der Unmöglichkeit, daß wir Menschen durch gegenseitigen Bann uns verdammen und verurteilen. Während uns die Barmherzigkeit Gottes den Himmel verspricht, schließen uns unsere Meinungen und Einbildungen von diesem aus: (I, 56) „Particular churches and Sects usurpe the gates of Heaven, and turn the key against each other, and thus we go to Heaven against each others wills, conceits and opinions. Von diesem Standpunkt der äußersten Toleranz aus kommt Browne auch zur Ablehnung der Ansicht, daß der Mensch erkennen kann, ob er zu den Auserwählten gehört oder nicht. Er glaubt an die Prädestination, aber mit Zwingli lehnt er das menschliche Vermögen, sich Gewißheit zu verschaffen, ab: (I, 57) „I believe many are saved, who to man seem reprobated; and many are reprobated, who in the opinion and sentence of man, stand elected; to define either, is folly in man, and insolency even in the Devils. Those acute and subtil spirits in all their sagacity, can hardly divine who shall be saved". Damit ist also die Prädestinationslehre, wie sie der Puritanismus herausgearbeitet hat, abgelehnt: Gott besitzt nach Browne einen freien Willen ,der mehr ist als der Buchstabe seines

Gesetzes, und nur dadurch können wir zur Seligkeit kommen und dadurch kann sowohl Salomon wie seine Verurteiler selig geworden sein. Daß Menschen sich gegenseitig richten, scheint ihm schon deshalb unmöglich zu sein, weil kein Mensch sich selbst richtig erkennen kann, und wir daher die andern nur in dem Stück loben, in dem sie mit uns übereinstimmen. Danach wäre also alles nur Eigenliebe, wenn wir andere verurteilen. Wenn auch diese Gedankengänge kaum stimmen, zeigen sie uns doch, in welchem Maße Selbstkritik in seinen Betrachtungen eine Rolle spielt.

Für unseren Verfasser ist es unklar, wie man eines Irrtums wegen einen Menschen hassen oder verachten kann: „I cannot fall out or contemn a man for an error, or conceive why difference in Opinion should divide an affection: for Controversies, Disputes and Argumentations both in Philosophy and in Divinity, if they meet with discreet and peaceable natures do not infringe the laws of Charity“ (II, 3). Hier sehen wir die Meinung des anderen nicht nur anerkannt, sondern Streiten und Disputieren in der richtigen Form werden gefordert. Damit kommen wir schon zur Fundamentierung des Gedankens, die Meinung des anderen wird notwendig zur Erfahrungsquelle. Damit in unmittelbarem Zusammenhang steht die Erklärung, daß wir eine Gemeinschaft der Gelehrsamkeit erstreben müssen. „I make not my head a grave, but a treasure of knowledge. I intend no Monopoly, but a community in learning. I study not for my own sake, but for theirs, that study not for themselves“ (II, 3). Browne ist nicht nur der Meinung, daß man die andere Ansicht der eigenen gegenüber bestehen lassen müsse, sondern es müsse sogar Pflicht eines jeden einzelnen sein, seine Erkenntnis und sein Wissen der Allgemeinheit zugute kommen zu lassen. Seiner Ansicht nach ist es das vornehmste Werk der menschlichen Güte „anderen Licht mitzuteilen“. Wir dürfen nicht Vorrechte aus unserer Gelehrsamkeit beanspruchen, sondern müssen eine Gemeinsamkeit erstreben. Man darf nicht nur seinetwegen, sondern man muß auch zum Besten derer, die es nicht können, studieren und dann sein Wissen vermitteln. Dieselben Gedankengänge treten uns in klarerer und weiter entwickelter Form wieder entgegen im „Essay Concerning Human Understanding“ von Locke, wo auch gesagt wird, daß der einzelne nur einen Teil der Wahrheit besitze, und jeder den anderen anhören und anerkennen müsse.

Dieser Gedanke der Toleranz erscheint uns vom heutigen Standpunkt aus so selbstverständlich, daß man darüber leicht vergißt, die Wichtigkeit des damals Errungenen anzuerkennen. Man muß bedenken, daß zur Zeit, als die Religio Medici geschrieben wurde, in Deutschland der Dreißigjährige Krieg tobte, der doch in letzter Linie nur eine Folge des absoluten Standpunktes gewesen war. In Frankreich wurde noch 1685 das Edikt von Nantes aufgehoben. Wir brauchen für Frankreich auch bloß an den Kampf zwi-

schen Jansenisten und Jesuiten zu denken oder an die Zerstörung von Port-Royal 1705. Die Kirche in England schien damals auf der Höhe ihrer Macht zu stehen, und unaufhörlich wurden die Andersgläubigen verfolgt, wie wir aus Buckle erfahren.

Welche Gefahr dieser absolute Standpunkt in sich barg, deutet Addison an: das Allergefährlichste wäre, durch die fortwährende Herabsetzung des Gegners den common sense, den Sinn für die Gemeinschaft zu verlieren. Von diesem Standpunkt aus müssen wir den Toleranzgedanken würdigen. So erst kommen wir entwicklungsgeschichtlich zur Einführung des fair play in der englichen Politik. Dieses Prinzip bricht vollkommen mit Absolutismus und Radikalismus des 16. und auch teilweise des 17. Jahrh. Es ist im englischen Volksgeist aufgenommen worden und gehört heute notwendig zum Volkscharakter.

Dieser Toleranzgedanke, der sich auf Anerkennung des Nächsten gründet, beschränkt sich nicht nur auf religiöses Gebiet, sondern auch gesellschaftlich und politisch kommt es zur Anerkennung des andern. Der Individualismus der Renaissance wird dabei nicht aufgegeben, sondern der Mitmensch wird gewissermaßen mit der Anerkennung des andern „Ich" begabt, der „Er" wird zum „Du". Dadurch wird im Gegensatz zu früher die Geselligkeit in ganz anderer Weise gepflegt. Browne selbst sagt: „I have ever endeavoured to nourish the merciful disposition and human inclinastion I borrowed from my Parents and regulate it to the written and prescribed Laws of Charity" (II, 1). Er spricht also von seiner human inclination: interessant ist hier die sprachliche Verdichtung: seine Neigung zu den Menschen: „I am of a constitution so general that it comforts and sympathizeth with all things. I was born in the eighth Climate, but seem for to be framed and constellated unto all: I am no Plant that will not prosper out of a Garden: All places, all airs make unto me one Country; in brief, I am averse from nothing" (II, 1).

Seine Hingabe an alle Dinge der Welt macht auch durchaus nicht halt vor nationalen Grenzen. Vorbedingung dazu ist für ihn die Vorurteilslosigkeit: Those national repugnances do not touch me, nor do I behold with prejudice the French, Italian, Spaniard or Dutch. Da, wo ihre Handlungsweise mit der seiner Landsleute übereinstimmt, will er die Ausländer gern lieben, sie verehren und ihnen folgen.

Was die Geselligkeit in der Familie und damit die Gleichstellung der Frau anbelangt, so bringt Browne dieser Frage wenig Verständnis entgegen. Für ihn ist die ganze Welt nur um des Mannes willen gemacht worden: The whole world was made for man, but the twelfth part of man for woman[2]: der Mann ist die

2) II, 9.

ganze Welt und der Odem Gottes, das Weib aber nur die Rippe und der zwölfte Teil des Mannes. Wenn er uns auch versichert, daß er trotzdem dem weiblichen Geschlecht nicht abgeneigt ist, sondern von Natur aus alles liebt, was schön sei, zeigt uns doch diese ganze Art der Fragestellung, daß er die innere Gleichberechtigung der Frau nicht anerkennt. In diesem unmittelbaren Zusammenhang sagt er uns nämlich: ich liebe von Natur alles, was schön ist, so kann ich z. B. einen ganzen Tag mit Betrachtung eines wohlgetroffenen Gemäldes zubringen, wenn es auch nur ein Pferd vorstellt. Diese ganze Zusammenstellung und Behandlung der Frage beweist uns eindeutig, daß ihm die Frau das innerlich gleichberechtigte „Du" nicht sein kann. Nach Schirmer hat im 17. Jahrh. der Puritanismus die Frau in England nie eine bedeutende Rolle spielen lassen. Dem puritanischen England war die Geringschätzung der Frau eigen. Schücking weist in der „Familie im Puritanismus" zwar nach, daß die Bestrebungen im Puritanismus, (sowohl in der Literatur wie in der Praxis, besonders in der späteren Zeit) darauf hinaus gehen, die Familie als seelischen Mittelpunkt zu betrachten und der Frau eine gewisse Stellung einzuräumen, wobei die Pflege religiöser Interessen durchaus im Vordergrund steht. Aber er muß doch zugeben, daß eine verhältnismäßig dünne Schicht im Puritanismus die Theorie von der Gleichwertigkeit der Frau vertritt. Schücking führt es zum Teil auf die Kirchenlehre, besonders auf den Einfluß von Paulus und die Beschäftigung mit seinen Briefen zurück, daß die Frau intellektuell und moralisch noch nicht für gleichwertig erachtet wird, daß fast durchweg die „subjection" der Frau noch gefordert wird. Der Mann ist eben das Haupt der Familie, und die Frau nur ein Glied derselben. Doch muß festgestellt werden, daß im Vergleich zum übrigen Europa die Stellung der Frau im englischen Puritanismus eine auffallend gute ist. Dabei ist tatsächlich für England zu beachten, daß in der idealen Puritanerfamilie von der verständigen Frau die biblische Lehre ihrer subjection um so freudiger bejaht wird, je weniger sie praktisch in Erscheinung tritt: der Mann erkennt die Inferiorität des Weibes, er erkennt gleichzeitig die von Natur aus bedingte Schwachheit der Frau, und in seiner Ueberlegenheit nimmt er darauf weitgehende Rücksicht. Das Ganze ist wohl so zu erklären, daß durch die dauernde Beschäftigung mit sich selbst, mit der Fragestellung: „tust du auch den Willen Gottes", der Puritaner den Wert des Einsamen, des „Für-sich-sein" besonders schätzen lernt. Teilweise vielleicht unwillkürlich, aber auch großenteils bewußt, kommt er so zu einer gefühlsmäßigen Unabhängigkeit. Aber diese Unabhängigkeit bedingt naturnotwendigerweise eine gewisse Entferntheit von den Mitmenschen. Schücking spricht geradezu von einer Isolierschicht, die sich um den Menschen legt. Dadurch wird praktisch, wenigstens im frühen Puritanismus,

die innere Hingabe an die Familie unmöglich gemacht, und wir verstehen, wie die Auffassung der Familie als gleichwertige notwendige Seelengemeinschaft sich nur schwer und nicht allgemein durchsetzen wird. Die Familie ist eben in den meisten Fällen eine religiöse, patriarchalische Gemeinschaft, in der Familienbeziehungen nur als eine Pflicht betrachtet werden. Wenn wir dazu bedenken, daß in der übrigen englischen, besonders in der aristokratischen Literatur, die Stellung der Frau noch bedeutend schlechter ist (hier sind nicht einmal Bestrebungen für eine Besserstellung der Frau zu bemerken), können wir Browne's Meinung von der Inferiorität der Frau bestimmt als zeitgemäß verstehen.

Wenn Browne in diesem Zusammenhang die Sache Gottes, des Vaterlandes und seiner Freundschaft über seine Neigungen und Beziehungen zum Weib stellt und erklärt, daß er sich damit bewußt außerhalb der natürlichen Ordnung stellt, so haben wir es hier in England wohl mit humanistischen Einflüssen zu tun. Nach Schirmer kommt im englischen Humanismus außer der ursprünglichen Forderung der Stützung der Religion und des tugendhaften Lebenswandels durch das antike Wissen, besonders durch das Interesse des Hofes, eine starke patriotische Färbung zum Durchbruch. Danach ist nicht die Ausbildung des einzelnen und seiner Fähigkeiten das Ziel, sondern der Anteil des einzelnen am Werk für das Wohl der Nation ist maßgebend. Dabei wird natürlich entwicklungsgeschichtlich der Bruch mit Rom eine beachtliche Rolle spielen. Diesem Gedankenkreis und der oben besprochenen Einschätzung der Familie entspricht es, wenn wir in der Utopia von Thomas More erfahren, daß die Utopier heiraten aus dem Glauben heraus, der Natur ihren Zoll und dem Vaterland Kinder zu schulden. Damit wird der innere Wert der Familie völlig verkannt, und sie wird eigentlich herabgedrückt zu einem notwendigen Mittel, dem Vaterland zu dienen. Daß wir hier in Browne puritanische und humanistische Einflüsse zusammenwirken sehen, ist nicht befremdend, da, wie wir von Schirmer erfahren, in England der Humanismus die Vorstufe des Puritanismus ist.

Neben dem Vaterland ist es die Freundschaft, die den Beziehungen zum Weib übergeordnet wird. Ich glaube, daß der Grund hierfür darin liegt, daß man die Liebe als eine Leidenschaft zu unterdrücken sucht. Die Selbstkontrolle und Selbstbeherrschung im Puritanismus lassen keine Leidenschaft aufkommen. Auch die Humanisten kommen zur Höherschätzung der Freundschaft gegenüber der Liebe zum Weib, was wohl teilweise auf antike Einflüsse, teilweise auf ihr Tugendideal zurückzuführen ist. Gleich im Anfang seiner Utopia erzählt uns More von seinem Freund Peter Aegid: Er war „seinen Freunden gegenüber von einer Herzlichkeit, Liebe und Treue . . ., daß es schwer ist, irgendwo einen oder den andern zu finden, den man mit ihm in allen Dingen der Freundschaft ver-

gleichen möchte . . . sein lieb gewordener Umgang und die entzückende Plauderei mit ihm half mir zum guten Teil über die Sehnsucht nach der Heimat und dem häuslichen Herd, nach Weib und Kind hinweg". Hier sehen wir, daß im englischen Humanismus tatsächlich die Freundschaft der Ehe gegenüber eine außerordentlich bevorzugte Stellung einnimmt. Diese Ausführungen zeigen wohl, wie Browne humanistische und teilweise puritanische Einflüsse in sich aufgenommen hat, wenn er die Sache Gottes, des Vaterlandes und seiner Freundschaft über seine Neigungen und Beziehungen zum Weib stellt.

Schon einmal erwähnte ich, daß Browne beide Werke, die Religio Medici und die Pseudodoxia Epidemica schreibt aus einer Verpflichtung heraus, die er der Wahrheit gegenüber fühlt. In dieser Zielsetzung erkennen wir auch ganz deutlichen, inneren Zusammenhang mit dem Humanismus. Hier wie da strebt der menschliche Geist im Gegensatz zum Mittelalter nach seiner Autonomie, um die Wahrheit selbst zu erkennen. Burdach stellt fest, daß schon von Dante her die Aufgabe des Dichters im Humanismus darin gesehen wurde, die Wahrheit in schöner Form darzustellen. Entsprang doch auch eine der wichtigsten Aufgaben des Humanismus: die Uebersetzung der Bibel, zum größten Teil dem Bedürfnis, das wahre Christentum, das reine Evangelium, oder mit anderen Worten, die Wahrheit zu erfassen. Dieser Drang der Wahrheitserkenntnis entwickelt sich von rein religiöser Basis zur Verweltlichung hin und ist deutlich spürbar bis ins 18. Jahrhundert, wenn er auch dann im wesentlichen andere Formen angenommen hat. Browne sucht die Wahrheit zu erreichen, wie er im Vorwort zur Pseudodoxia sagt: „from experience and reason". Die Vernunft ist für ihn der beste Aushelfer in allen Dingen des Lebens, auch hierin müssen wir in letzter Linie Ausflüsse sehen des wachsenden Bewußtseins des Menschen von sich selbst. Schon 1594 finden wir z. B. ein Urteil von Richard Hooker (1554—1600), (einem Vorläufer Lockes), der für die Entwicklung der anglikanischen Staats- oder Hochkirche von großer Bedeutung gewesen ist (vgl. Bornhausen, Das religiöse Leben in England in „Englandkunde", II. Teil S. 250): daß eine Autorität von Menschen bei Menschen gelten sollte, gegen oder über die Vernunft, das gehört nicht zu unserem Glauben. Das natürliche Maß, unsere Taten zu beurteilen, ist der Ausspruch der Vernunft, welcher bestimmt und feststellt, was gut und was zu tun ist. Was ist die Theologie anders als die Wissenschaft von göttlichen Dingen? Und was für eine Wissenschaft kann man erlangen ohne natürliche Untersuchung und Vernunft? (zit. in Buckle). Allerdings setzte Hooker hinzu, daß die Vernunft der einzelnen sich vor der Vernunft der Kirche beugen müsse, wie sie in den großen Konzilien und in der allgemeinen Stimme kirchlicher Ueberlieferung ausgedrückt ist. Hier sehen

wir schon deutlich, wie der einzelne auch in religiöser Beziehung sich gegen das Ganze auflehnt, aber die äußersten Konsequenzen nicht auf sich nimmt. Vielleicht gäbe uns, so sagt Buckle, ein gutes Bild für die Kraft dieser Entwicklung ein Vergleich zwischen den beiden Werken: der Religio Medici und der Pseudodoxia. In der Auffassung der Vernunft als Mittel, die Wahrheit zu erforschen, wenn es gilt auch gegen die Kirche oder traditionellen Glauben, würde dieser Vergleich besonders lohnend erscheinen. Denn „die reißende Schnelle der Bewegung, die sich in der Mitte des 17. Jahrh. in allen Zweigen des praktischen und spekulativen Lebens zeigte", würde durch die Verschiedenheit dieser beiden Werke von ein- und demselben Schriftsteller vorzüglich charakterisiert werden (Buckle S. 317).

Ich habe daraufhin die Pseudodoxia untersucht (wenigstens den allgemeinen Teil) und festgestellt, daß die Beobachtung Buckles nur bedingt stimmt. Schon sagt Browne in seiner Religio, daß sich die Gemütsbewegungen gegen die Vernunft empören. Ebenso erscheinen die Glaubenslehren der Vernunft nicht überzeugend. Aber er versucht immer Zwistigkeiten zwischen Gemütsbewegungen, Glauben und Vernunft beizulegen. Man muß sich vorsehen, daß man beim Versuch „ein Gebäude durch die Vernunft aufzuführen, das Gebäude des Glaubens nicht unterminiere". Glaube und Vernunft versucht er so gut wie möglich als sich ergänzend zusammenzubringen. Nicht etwa auf Grund seiner Taufe oder Erziehung will er sich Christ nennen, sondern durch das Gesetz seiner eigenen Vernunft fühlt er sich dazu verpflichtet. Damit lehnt unser Verfasser den blinden Gehorsam gegen die Kirche ab. Die gleichgültigeren Gebräuche der Religion verwirft, oder befolgt er nach den Regeln seiner Vernunft. Nicht etwa weil Luther oder eine Kirchenversammlung etwas behauptet, sondern den Aussprüchen seiner eigenen Vernunft entlehnt er die Grundsätze seiner Religion. Hier in seiner grundsätzlichen Religionsauffassung fühlen wir ganz deutlich irgend einen Zusammenhang Brownes mit humanistischen Gedankengängen. Man könnte sich denken, daß dieselben Worte von Erasmus stammten. Die Forderung, sich erst durch die Einsicht der eigenen Vernunft Christ zu nennen, ist die Forderung des theologischen Rationalismus, als dessen Begründer Dilthey Erasmus bezeichnet. Dilthey will unter theologischem Rationalismus verstanden wissen die souveräne Reflexion des Verstandes über den Glaubensinhalt. Dilthey weist nach, wie sich dieser theologische Rationalismus aus der humanistischen Aufklärung entwickelt, wie er besonders von einzelnen Humanisten vertreten wurde, von denen dann wieder Erasmus maßgebend beeinflußt gewesen ist. Um dieser Entwicklung wenigstens in ganz großen Zügen gerecht zu werden und Browne richtig einzureihen, muß ich genauer darauf eingehen:

In dem „Handbüchlein des christlichen Streiters“ stellt Erasmus Generalregeln für das wahre Christentum auf. Hier handelt es sich im Wesentlichen um den Gegensatz von Geist und Fleisch. Dabei wird dem Menschen in ganz bewußt wiederholender, fast einhämmernder Weise gesagt, daß wir unserem Geist gemäß leben müssen und das Fleisch kreuzigen müssen. Dieser Geist ist aber in Erasmus' Augen nichts anderes als die Vernunft. Er sagt selbst: „Was die Philosophen Vernunft nennen, nennt Paulus Geist oder den inneren Menschen. Die Vernunft ist für Erasmus „ein König im Menschen, ein göttlicher Teil in unserer Seele“. Wenn Erasmus hier den Geist bei Paulus der Vernunft der Philosophen gleichsetzt, ist seine Absicht zweifellos die, Platonismus und Christentum zu verbinden, ein Wunsch, der aus dem christlichen Humanismus hinreichend bekannt ist. Erasmus, wie alle englischen Humanisten wollen die in der Bibel verborgene christliche Philosophie als Kern des Evangeliums darstellen. Von diesem Standpunkt aus kommen die englischen Humanisten zu einer vernunftgemäßen Bibelauslegung und, was im engen Zusammenhang damit steht, zur bedeutend rationaleren Auffassung der Religion. So fühlen wir, wie Erasmus trotz starker Betonung der Vernunft in starker Abhängigkeit steht einerseits von der Antike, andererseits von der Bibel; gerade diese Ansicht: Betätigung der Vernunft im Gegensatz zum Fleisch ist eine Forderung, die wir klar in der Bibel (wenn wir Geist für Vernunft einsetzen) ausgedrückt finden.

Eine ähnliche Einschätzung der Vernunft für die religiöse Erkenntnis finden wir bei Thomas More in seiner Utopia ausgedrückt, und zwar haben wir hier die ganz typische Zusammenstellung von Vernunft und Wahrheit. Es ist charakteristisch, daß die Utopier von ihrer Religion meinen, „daß keine Ansicht zu finden sei, die nach menschlicher Vernunft der Wahrheit näher käme als ihre Religion“. Die Religion ist also in ihrer Tiefe als die Wahrheit gefaßt, und die urteilende und erkennende Kraft ist die menschliche Vernunft. Derselbe ganz typische, innerlich notwendige Zusammenhang von Vernunft und Wahrheit in der Religion kommt an anderer Stelle bezeichnend zum Ausdruck: „Wenn aber wirklich ein Glaube die meiste Wahrheit besitzt und alle anderen nichtig sind, so meinte doch Utopus, es sei leicht vorauszusehen, daß die M a c h t d e r W a h r h e i t sich von selber dereinst einmal durchsetzen und offenbar werden müsse, wenn ihre Sache nur mit V e r n u n f t und Mäßigung betrieben würde.“

Wenn wir diese drei Stellen miteinander vergleichen, dann kommen wir notwendigerweise zu charakteristischen Unterschieden. Bei Erasmus hatten wir die starke antike und biblische Abhängigkeit herausgestellt. Hier können wir nur die Keime und innere Begründung einer Vernunftreligion feststellen. Diese Vernunftreligion wird dann eingeführt von den Utopiern des Thomas More,

also: die starke biblische und antike Anlehnung spürt man kaum noch. Bei Browne handelt es sich nicht mehr, wie bei Erasmus, um den Gegensatz: Fleisch und Geist, sondern: Glaube und Vernunft. Wir fühlen hier, wie die Vernunft schon eine bedeutend autonomere Stellung einnimmt, sie ist eigentlich aus der ganzen Einstellung heraus primär anregend, und nicht die Bibel ist es, die mit ihrer Interpretation die Tätigkeit der Vernunft bedingt. Ganz charakteristisch steht bei Browne neben der reason die experience, mit welchen beiden Kräften Browne die Wahrheit zu erlangen sucht. Für diese autonomere Stellung der Vernunft bei Browne gegenüber Erasmus spricht auch die Tatsache, daß Erasmus in seinen für ihn selbst zu weitgehenden Vernunfturteilen nur durch die Kirche und ihre Einrichtungen zurückgehalten wird, die notwendigen Konsequenzen seiner vernunftgemäßen Kritik zu ziehen; dagegen wird Browne im wesentlichen zurückgehalten durch seine mystische Einstellung, zu der er wiederum auf Grund seiner eigenen Arbeit und Vernunft gekommen ist (darauf werde ich noch genauer eingehen). Diese gesamte Behandlung der Frage bei Browne, die übrigens der Meinung von More im Gegensatz zu Erasmus mehr ähnelt, kann durch die autonomere Stellung der Vernunft, durch die bedeutend freiere Stellung der Kirche und dem Biblisch-Religiösen gegenüber viel leichter zur Verweltlichung hinüberführen. Sie bedeutet also vom Humanismus aus, wenn natürlich auch im Humanismus wurzelnd, einen bedeutenden Schritt nach vorwärts, nach Aufklärergedanken hin. So würde sich also eine fortschreitende Entwicklung ergeben vom Humanismus zur Aufklärung hin.

Ein wichtiges Charakteristikum für Browne's entwicklungsgeschichtliche Stellung zwischen Humanismus und Aufklärung ist uns gegeben in einem interessanten Abschnitt über das Tugendleben: für Browne ist für die Vollendung von guten Handlungen in dieser Welt nicht menschliche Liebe und Güte erforderlich, sondern die Menschen müssen sich bemühen, ein von der Bibel vorgeschriebenes Tugendleben zu führen. Die drei Hauptforderungen des Humanismus sind oft formuliert worden: Religion, Wissen, Tugend. Bei dem Begriff der Tugend wird es sich wahrscheinlich wohl um platonische Einflüsse handeln. Bei Elyot, für den ich später eine charakteristische Stelle zitieren werde, lernten wir als humanistisches Ideal die enge Verbundenheit von virtue und nobility kennen. Nach Ansicht der englischen Humanisten heißt, so sagt Thomas More in seiner Utopia, tugendhaft leben ganz einfach, „naturgemäß leben, sofern wir von Gott dazu geschaffen sind; und zwar folgt der dem Zuge der Natur, der in allem, was er begehrt, und was er meidet, der Vernunft gehorcht". Hier haben wir eine ganz enge Verbindung von Natur, Vernunft und Tugend. Die Vernunft ist es also, die unser Leitstern ist, und wenn wir unserer Vernunft gemäß leben, dann werden wir unserer wahren Natur ge-

recht und leben auch tugendhaft. Aehnliche Gedankengänge führt Erasmus weiter aus: „Wer auf allen Altersstufen danach trachtet, eingewurzelte Irrtümer mit Stumpf und Stiel aus der Seele zu reißen und gesunde Gedankengänge einzupflanzen, wird ohne Mühe von selbst der Tugend folgen . . . Hierhin gehört das gute Wort des Sokrates, das zwar Aristoteles tadelte: die Tugend sei nichts anderes als ein Wissen von dem, was man tun und lassen soll". Nach Browne's Mitteilung kann erst ein tugendhaftes Leben uns würdig machen, des Lebens im Jenseits teilhaftig zu werden. Aber in der Uebertreibung dieses Satzes kommt Browne zu der Auffassung, daß auch nur der Lohn für dieses Tugendleben es ist, der uns dazu bringen kann, tugendhaft zu leben: Ipsa sui pretium virtus sibi, that Vertue is her own reward, is but a cold principle and not able to maintain our variable resolutions in an constant and settled way of goodness" (I, 47). Wenn man versuchen würde, ohne an Himmel und Hölle zu denken, tugendhaft zu sein, wäre das bis zu einem gewissen Grade aus angeborener Liebe zur Tugend möglich, aber bei der geringsten Versuchung würde man ihr unterliegen. Und die Versuchung als Laster ist unbedingt notwendig zur Tugend nach seinem Grundsatz: „contraries, though they destroy one another are yet in life of one another". Es würde mit Abschaffung des Lasters auch die Tugend zerstört werden und nur in Gedanken bestehen. Es ist nur die Hoffnung auf Auferstehung, die für Browne das Leben und die Seele aller Handlungen sein kann: Wir sehen also hier, wie die Grundeinstellung des Humanismus Ausgangspunkt für Browne gewesen ist, aber ausgedeutet und entwickelt werden seine Gedankengänge ganz unverkennbar utilitaristisch in der Richtung hin, die wir später in der Aufklärung wiederfinden werden. Wir sehen hier, wie das Vernunftgemäße in Browne's Denken immer den Ausschlag gibt. Denn wir können es doch fast als Klugheitslehre betrachten: um der Belohnung im Jenseits willen muß man hier tugendhaft sein, nur angesichts dieser Belohnung können wir überhaupt tugendhaft sein. Es sind das Grundsätze der Aufklärung.

Hierhör gehört auch, wenn er die Ansicht vertritt, daß man nicht aus einer moralischen Liebe heraus die Armen unterstützen müsse, sondern um den Willen und Befehl Gottes zu erfüllen. Wenn der Mensch guttätig ist aus seinem Naturell heraus, dann ist das für Browne eine Handlung, die mehr einer Leidenschaft als der Vernunft entstammt. Diese Gedankengänge werden von der Aufklärung dahingehend ausgebildet, daß die Tugend der beste, kürzeste und sicherste Weg zur Glückseligkeit ist. In dieser Schärfe ist natürlich Browne's Meinung nicht zu verstehen; aber festzustellen ist, daß der Grundsatz: die Menschen verfolgen ihr eigenstes Interesse, wenn sie tugendhaft sind, ganz deutlich die Vorstufe der in dieser Beziehung utilitaristischen Einstellung der Aufklärung ist. Also

auch hier wieder müssen wir die enge Verknüpfung von humanistischen und aufklärerischen Elementen feststellen.

Ob allgemeinhin eine derartige Entwicklung vom Humanismus zur Aufklärung hin tatsächlich bestanden hat, muß (zur Begründung meiner Ansicht) naturnotwendig nachgewiesen werden. Dieser Nachweis ist tatsächlich in Diltheys Schriften erbracht, Dilthey sagt in seinen „Studien zur Geschichte des deutschen Geistes" (S. 131 ff.), daß die Renaissance und Reformation durch die Zerstörung der alten Autoritäten die Souveränität der Vernunft vorbereitet haben, und als Grundzüge der Aufklärung bezeichnet er eben in erster Linie die Autonomie der Vernunft. Er bezeichnet es als eine überwundene Ansicht, daß der Humanismus in der Reformation untergegangen sei. Nach seiner Meinung lebte er fort, und zwar in Deutschland in dem Gedanken der Erforschung der Natur bis in ihre letzten geheimnisvollen Zusammenhänge und „in der Verwertung dieser Erkenntnis für die praktischen Aufgaben dieser Welt und für die Entfaltung einer neuen Tugend und Religiosität". Hier finden wir also eine ganz deutliche Weiterentwicklung vom Humanismus zu vernunftgemäßer Philosophie. Diese kommt besonders in der Naturwissenschaft zum Ausdruck, die in ihrer Grundstruktur doch wohl manches gemeinsam mit aufklärerischen Gedankengängen hat. In „Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation" spricht Dilthey auch von einer fortschreitenden Entwicklung: das theologisch-metaphysische System des Mittelalters war im 15. und 16. Jahrh. durch Humanismus und Reformation erschüttert worden. Als aber trotzdem eine einheitliche Kirche sich nicht bildete, da entstand aus „den realen Bedürfnissen der Gesellschaft im 17. Jahrh. auf dem neuen Boden einer mündig gewordenen Wissenschaft, welchen Humanismus und Reformation bereitet hatten, ein wissenschaftliches System, welches allgemeingültige Prinzipien für die Führung des Lebens und die Leitung der Gesellschaft gewährte". Auf dem Ertrag der Wissenschaft, die vom Humanismus begründet wurde, beruht erst die Selbstgewißheit der Aufklärung. Daß in dieser Entwicklung die im Vordergrund stehende geistige Kraft tatsächlich in erster Linie die Vernunft gewesen ist, sagt Dilthey in seinem „Aufbau der geschichtlichen Welt" (S. 179), wenn er in der Vernunft das Naturgesetz des Geistes erkennt, das die Realisierung der Vollkommenheit des Individuums in sich und anderen verlangt. Diese Tendenz zur Selbständigkeit der Person steigerte sich besonders in der Aufkärung. Das ist eine Lehre, die die Literatur der Aufklärung erfüllt und in der das einigende Band liegt, das die Deutschen der Aufklärung mit denen des 17. Jahrhunderts verbindet (nach Dilthey). Kurz gezeichnet geht also in der fortschreitenden Entwicklung bis zum 18. Jahrhundert der Weg von der Erkenntnis der Natur, die mit dem Wiedererwachen des Alter-

tums gefördert wird, und von der Kenntnis der Naturgesetze hinüber zur Beherrschung des Wirklichen durch die Macht des Denkens. Bei diesen Ausführungen ist zu berücksichtigen, daß Dilthey im wesentlichen von deutschen Verhältnissen ausgeht, wenn auch die Grundgegebenheiten für England im allgemeinen dieselben sein werden. Nach Schirmer allerdings entwickelt sich der Späthumanismus zum Puritanismus. Aber nach den von mir angestellten Untersuchungen und auch nach den angeführten Beispielen erscheint mir sehr wahrscheinlich, daß auch in England gerade für rational veranlagte Menschen der Weg vom Humanismus zu Gedankengängen der Aufklärung führen muß.

Daß Browne mit seinem Gedankengehalt mitten in dieser Entwicklung steht, versuchte ich oben zu erläutern. Daß er auch in seiner geistigen Struktur den Vorbedingungen dieser Enwicklung entspricht, sagen uns seine eigenen Worte: „I am of a constitution so general, that it comforts and sympathizes with all things", das heißt also, er ist von einem Naturell, das sehr auf das Allgemeine geht, also von typisch rationaler Veranlagung. Dieselbe Veranlagung ergibt sich aus seiner Art, sich selbst zu „zergliedern, beurteilen, beobachten": „*If I hold the true Anatomy of myself*, I am delineated ad naturaly framed to such a piece of virtue". Daß Browne dabei im Humanismus also in etwas Zeitgemäßem, wurzelt, iht ihm naturgemäß unbewußt. Daß er aber mit seinen Gedanken in die Zukunft weist, sagt er in seinem Vorwort zur Pseudodoxia: „We hope it will not be unconsidered, that we find no open tract, or constant manuduction in this labyrinth, but are often times fain to wander in the America and untravelled parts of Truth." Damit reiht Browne sich selbst ein in die zur Wahrheitserkenntnis fortschreitende Entwicklung.

Durch die Betätigung der Vernunft kommt natürlich auch ein besonders aktives Element in die Religionsauffassung. Browne fordert von jedem, daß er sich selbst seine eigenen Gedanken mache über die Religion, und daß er über alles nachzudenken habe und versuchen müsse, sich die Lebensgeheimnisse zu erklären: „Those have not only depraved understandings, but diseased affections which cannot enjoy a singularity without a Heresie, or be the author of an Opinion without they be of a Sect also" (I, 7). In dieser Forderung, daß jeder der Urheber einer Meinung sein müsse, haben wir schon die ersten Voraussetzungen des sapere aude. Hier sind die ersten Bedingungen gegeben zur geistigen Courage, die das Wesen der Aufklärung zum großen Teil ausmacht. Denn diese Auffassung setzt einen Glauben an das Wissen und Können des Menschen voraus. Diese Selbstgewißheit der Aufklärung beruht, so sagt Dilthey, auf dem Ertrag der Wissenschaft, die wiederum in ihrem Wesen vom Humanismus begründet worden ist: also auch hier ist die Verwurzelung Browne's in zeitgemäßen Gedanken fest-

zustellen und seine deutliche Weiterentwicklung zur Aufklärung hin.

Die Vernunft und damit das Suchen nach Erkenntnis ist es, die für Browne den Maßstab für die Beurteilung der Menschen abgibt. Da er sie nicht vorfindet bei der Masse des Volkes, muß er es verachten und ablehnen: „If there be any among those common objects of hatred I do contemn and laugh at, it is that great enemy of Reason, Virtue and Religion, the multitude.“[3] Wir sehen hier, wie Browne der humanistischen Gefahr erliegt, eine Kluft zwischen dem Volkstum und der dem Volkstum feindlich gegenüberstehenden Bildung zu schaffen. In Italien waren in der Tat durch die Renaissance die mittelalterlichen Standesunterschiede durch den Gegensatz der Bildung und der Unbildung ersetzt worden. Dadurch, daß in England das Christliche dem Antiken übergeordnet war, und das Evangelium in seiner Reinheit wieder hergestellt werden sollte, bestand diese Gefahr nicht in demselben Maße wie in Italien. Daß auch Browne in seiner inneren Einstellung dieses Urteil nicht als unbedingt gerecht empfindet, beweist uns seine (auf S. 14) schon besprochene Bestrebung, eine Gemeinschaft der Gelehrsamkeit „a community in learning“ zu erreichen. Wenn erst dieses Ziel erreicht ist, hebt sich die vom Humanismus bedingte Kluft zwischen Gebildeten und Ungebildeten wieder auf. Hier kommt Browne's Stellung wieder charakteristisch zum Ausdruck: er verwurzelt zu tief im Humanismus, um ihn überwinden zu können. Daraus resultiert seine Verachtung des gemeinen Volkes, weil es der Gegner von Vernunft, Tugend und Religion ist. Zu erstreben ist aber nach seiner Forderung unbedingt die community in learning, eine demokratische Bildungsgemeinschaft, ein Ziel, das wir später in der Aufklärung klar ausgesprochen finden. In der Beurteilung des Volkes als Gegner von Vernunft und Tugend werden wohl ursprünglich platonische Einflüsse mitspielen. Plato sagt, daß derjenige, welcher nach Bildung strebt, der Vollendung näher komme, demnach der Wissende notwendig gut sei; daraus resultiert die Verachtung der Nichtwissenden. Dieser Drang zur Wissenschaft hin war den Humanisten Lebenszweck, und die Verachtung derer, die ihn nicht besaßen, ist leicht erklärlich. Erasmus warnt davor, sich von der Masse beeinflussen zu lassen. Er sagt (vgl. Köhler S. 59): „Die schlimmste Autorität für Leben und Denken ist die Menge. Hüte dich, wie sie zu denken . . . Was der Majorität gefällt, muß dir verdächtig vorkommen“. Der Drang der Betätigung unserer geistigen Kräfte und unserer Vernunft für die Erkenntnis der Wahrheit ist es, der auch in Browne tätig ist und auch ihn zur Verachtung der Masse bringt. Ganz charakteristisch will er aber unter der

3) II, 1.

Masse des Volkes nicht nur die geringste, niedrigste Gattung des Pöbels verstanden wissen (I, 1), sondern „there is a rabble even amongst the Gentry, a sort of Plebeian heads . . . men in the same Level with mechanies though their fortunes do somewhat guild their infirmities, and their purses compound for their follies . . . there is a nobility without heraldry, *a natural dignity*, whereby one man is ranked with another; another filed before him according to the quality of his Desert, and preheminence of his good parts." Dieser Zustand der Rangordnung der Menschen gemäß ihrem natürlichen Verdienst hat nach Browne's Meinung existiert in den ersten Staaten und Republiken und wird in den späteren Staatswesen nur durch Verderben und Unverständigkeit abgelöst.

Erasmus sagt (Köhler S. 61): „Wahrer Adel besteht darin, eigenen Adel zu verachten. Wahrer Adel ist, ein Knecht Christi zu sein. Einem Ehebrecher, Gotteslästerer, Türken gegenüber soll die christliche Liebe den Ehebrecher, Gotteslästerer, Türken in ihm verfluchen, verachten, töten, aber nicht den Menschen". Wir haben hier denselben Gedankengang wie bei Browne. Auch Browne sagt, „jeder Mensch hat die angeborene Gabe der Vernunft, sogar jeder Sklave und Niedrige, das ist es, was dem Menschen seine Würde gibt. Aber ein charakteristischer Unterschied besteht, den ich oben schon einmal betonte: wir fühlen in Erasmus doch ganz deutlich den in der Kirche und in religiösen Formen stehenden Mann, der von der Bibel herkommt und alles auf Religiöses bezieht: ein Knecht Christi zu sein, gibt wahren Adel. Dagegen ist es bei Browne die *natural dignity*, die von der Natur gegebene Würde. Wir müssen also hier im Vergleich zum erasmischen Humanismus eine immerhin bedeutende Entwicklung zur Verweltlichung von religiös-biblischen Fragen feststellen. Bei Elyot, einem anderen bekannten englischen Humanisten (er lebte von 1490—1546) finden wir die Ansicht vertreten, daß das Tugendideal, das für die Humanisten in England eine ausschlaggebende Rolle spielt, durchaus auf den inneren Vorzügen und nicht auf Rang und Geburt beruht: „Thus I conclude that nobilitie is nat after the vulgare opinion of men, but is only the prayse and surname of vertue". Jeder Mensch hat die angeborene Gabe der Vernunft, das ist für die Aufklärung ein a priori, das in seinen letzten Folgerungen große, praktische Wirkungen gehabt hat. Wir brauchen beispielsweise bloß an die Abschaffung des Sklavenhandels zu denken. Der Glaube Browne's an die Würde des Menschen geht so weit, daß er sich des Todes schämt; denn es ist für ihn ein Schimpf unserer Natur, daß wir durch den Tod so entstellt werden, daß sich unsere nächsten Freunde über unser Aussehen entsetzen können, und die Tiere alle Achtung vor uns und Verbindung mit uns vergessen und anfangen, uns zu zerfleischen.

In dem Kampf zwischen Glaube und Vernunft ist es aber

nicht immer die Vernunft, die als übergeordnet empfunden wird (I, 54): „Men that live according to the right rule and law of reason live but in their own Kind, as beasts do in theirs . . . and therefore they cannot reasonably demand a reward of their actions. It will therefore and must at last appear, that all salvation is through Christ.“ Also erstes Postulat unter allen Umständen ist Glaube an Christus und Glaube an unsere Erlösung. Unsere Vernunft allein, und das Leben unserer Vernunft gemäß gibt uns keine Berechtigung auf ein höheres Sein (auf diese Stelle muß ich später noch einmal zurückkommen).

Wie Browne aber immer noch unter dem Einfluß der Kirche steht, mögen uns seine eigenen Worte beweisen (I, 6): „For I perceive every man's own reason is his best Oedipus, and will upon a reasonable truce, find a way to loose those bonds wherewith the subtleties of error have enchained our more flexible and tender judgements. In Philosophy where Truth seems double-fac'd, there is no man more Paradoxical than my self; but in Divinity I love to keep the Road; and though not in an implicite, yet an humble faith, follow the great wheel of the Church, by which I move not reserving any proper Poles or motion from the Epicycle of my own brain; by this means I leave no gap for Heresie, Schismes, or Errors, of which at present I hope I shall not injure Truth to say I have no taint or tincture.“ Hiermit stellt sich Browne auf ganz ähnlichen Standpunkt, wie wir ihn schon kennen lernten bei Hooker: in allen Dingen muß uns unsere Vernunft erster Führer und Aushelfer sein, nur in der Theologie bedürfen wir eines demütigen Glaubens, um durch unsere Vernunft nicht zum Ketzer zu werden. Hier werden wir natürlich auch unwillkürlich an Erasmus erinnert, an seinen ganzen Lebensgang, wie er ursprünglich sich auf einer Linie mit Luther bewegte, dann aber gegen Ende seines Lebens aus Gründen, die uns in ihren letzten Feinheiten nicht genügend bekannt sind, sich mit Luther verfeindete, und in seinen Ansichten, sowie in seiner Tätigkeit sich ganz der Kirche unterwarf, so daß vieles aus seinem Leben kaum in Einklang gebracht werden kann mit den fortschrittlichen und reformatorischen Plänen, die wir in seinem Werk überall spüren. Die scharfe Kritik Erasmus' an der Kirche zieht nicht die äußersten Konsequenzen. Er preist, wie er selbst sagt, die heilige, katholische Kirche, mag sie auch ihre Sünden haben. Nach seiner Ansicht sind schlechte kirchliche Verhältnisse besser als irgend welche Häresie. Ganz deutlich macht sich hier die der damaligen Zeit noch tief eingewurzelte Tendenz bemerkbar, sich der Autonomie des Priestertums zu unterstellen. Wenn wir uns daraufhin die Pseudodoxia Epedimica ansehen, da scheut sich Browne nicht zu sagen, daß gerade die Priester der alten Zeit dem Volke unglaubliche Meinungen beigebracht haben. Hier kommt der kri-

tische Verstand ohne die Voraussetzungen der Tradition, in bewußter Befreiung davon, zur Kritik an dem Bestehendem, und zwar beobachten wir auch das im Keim zum ersten Mal im Humanismus. Wir brauchen bloß an die humanistische Kritik zu denken. Von den Theologen seiner Zeit sagt Browne, daß sie der Zeit gemäß selbst viele Dinge bestreiten, die seit langer Zeit in den Religionssachen für recht gehalten worden sind, und so werden sie auch uns, wenn wir diesen Weg der Kritik beschreiten, diesen Versuch kaum zu Unrecht auslegen. Hier scheut sich schon Browne nicht mehr, öffentlich Religionssachen zu bestreiten, sondern es ist ganz bezeichnend, daß seiner Meinung nach von den Theologen seiner Zeit viele religiöse Ansichten angezweifelt werden. Hier merken wir nichts mehr von dem humble faith, den er in der Religio verficht, der ihn davor bewahren soll, Ketzer genannt zu werden.

Schon die Vorrede der Pseudodoxia zu untersuchen ist außerordentlich lehrreich. Er bezeichnet das Werk als a work of truth so much desired and yet desiderated: ein Werk, das die Wahrheit behandelt und dem Zeitgeist sehr entspricht und erwünscht ist. Und zwar will er, um zur Wahrheit zu gelangen, die allgemeinen Irrtümer näher untersuchen, die durch Unbedachtsamkeit unserer Jugend und durch Leichtgläubigkeit vom gemeinen Volke angenommen worden sind. Diese Irrtümer will er klarlegen und sie entscheiden from experience and reason. Damit gibt er uns ein sehr interessantes Programm: er will die Wahrheit suchen, die theoretische Sphäre scheint vollkommen im Vordergrund seines Schaffens zu stehen. Mit Vernunft und Erfahrung müssen wir versuchen, die Wahrheit zu erlangen. Ganz bezeichnend sagt er dabei, daß er sich mit diesen Gedankengängen auf unbegangenen Pfaden bewege. „We hope it will not be unconsidered that we find no open tract, or constant manuduction in this Labyrinth, but are ofttimes fain to wander in the America and untravelled parts of truth. And therefore we are often constrained to stand alone against the strength of opinion." Mit diesen Worten charakterisiert er sich selbst als Vorkämpfer der Gedankengänge, die wir dann später in der Aufklärung finden. Dies ist wohl eine Problematik, wie wir sie in der Religio angedeutet finden, aber ganz anders bearbeitet. Die experience and reason ist in ihrer Bedeutung in der Pseudodoxia bedeutend höher eingeschätzt. In der Religio blieb trotz der charakteristischen Forderung, mit der Vernunft an jede Sache heranzugehen (die experience ist in der Bedeutung wie hier überhaupt nicht in der Religio gewürdigt worden), immer ein Element übrig, das uns vor der Tiefe und Größe der Dinge doch wieder zurückschrecken läßt, ein Element, das wir als typisch mystisch in den weiteren Erläuterungen erkennen werden. Dieses mystische Element tritt in der Pseudodoxia bedeutend in den Hintergrund, wenn wir auch hier noch überall Mystisches antreffen. Diese Tat-

sache ist es in Wirklichkeit, die Buckle und Hettner veranlassen, zu sagen, die Stärke der aufklärerischen Arbeit lasse sich leicht an den grundlegend verschiedenen Werken Browne's ermessen. Diese Tatsache ist es auch, die es oft zum Zweifel hat werden lassen, schon kurz vor dem Tode Browne's, ob es überhaupt ein und derselbe Schriftsteller gewesen ist, der diese beiden Werke geschrieben habe. Bei genauer Beobachtung läßt sich aber leicht feststellen, daß auch noch in der Pseudodoxia überall der Mystizismus Browne's in abgeschwächter Form durchleuchtet. Vielleicht dürfen wir auch dabei nicht vergessen, daß die Themastellung: „Wider die allgemeinen Irrtümer . . ." oft eine Stellungnahme des Verfassers erfordert, die an sich schon mehr den Gedankengängen der Aufklärung entspricht. Diese Tatsache, und das wohl in Browne's menschlicher Entwicklung bedingte Zurücktreten des mystischen Elementes erklären uns die in denselben Fragen oft grundverschiedene Stellungnahme in den beiden Werken. Wenn wir in der Religio Stellen finden, die besagen, daß man against the reason and arguments of our proper senses glauben müsse und viele Dinge neither inducible by reason nor confirmable by sense seien, dann handelt es sich hier um Ausflüsse der mystischen Religionsauffassung, wie ich noch zeigen werde. Ein Charakteristikum dafür ist seine Ansicht, daß uns alles erst restlos klar werden kann bei unserem Tod. Ganz bezeichnend stelle ich diesen Stellen gegenüber die folgenden Sätze aus der Pseudodoxia: (I, 5) „And, as credulity is the cause of error, so incredulity oftentimes of not enjoying truth: and that not only an obstinate incredulity, whereby we will not acknowledge assent unto what is reasonably inferred, but any academical reservation on matters of easy truth, or rather *sceptical infidelity against the evidence of reason and sense.*" Eine vollkommene Wendung hat sich eingestellt: hier wird geradezu der Zweifel gegenüber der offensichtlichen Vernunft und gegenüber den Sinnen als Grund des Irrtums hingestellt. Damit kommt Browne natürlich einen ganzen Schritt seiner Zeit näher, den aufklärerischen Gedanken, die in ihren ersten Anfängen sein Jahrhundert bewegen. (I, 7) „For reason being the very root of our natures, and the principles thereof common unto all, what is against the laws of true reason, or the unerring understanding of any one, if rightly apprehended, must be desclaimed by all nations, and rejected even by mankind." Ganz charakteristisch wird hier neben die Vernunft der nicht irrende Verstand gestellt, den er in der Religio der richtig aufgefaßten Vernunft weit unterstellt.

Gegenüber der Bibel bewahrt Browne in der religio überall eine gewisse Scheu, ihre Irrtümer klarzulegen. Aber schon die Art seiner Fragestellung beweist uns da seine Kritik. Es ist so, wie Voltaire einmal von Bayle, einem Hugenotten aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrh. gesagt hat: In Bayle sei keine Zeile offenen

Angriffs gegen das Christentum zu finden, aber auch keine, die nicht zum Zweifel führe; er selbst sei nicht ungläubig, aber er mache ungläubig . Dasselbe kommt bis zu einem gewissen Grade für Browne's Bibelbetrachtung in Frage. So sagt er z. B. in dem Betrachten der Wunder, wenn Dinge gegen oder über die Vernunft hervorgebracht werden, oder wenn Gott widersprechende Dinge tut, verstehe ich das nicht, aber ich darf es doch nicht leugnen. Beim Lesen der Geschichte von Lazarus' Erweckung darf man doch nicht fragen, wo sich während der Zeit, in der man ihn für tot hielt, seine Seele aufgehalten hat. Die Verbrennung Sodoms kann leicht natürliche Gründe gehabt haben, da in der See schon vor der Verbrennung Harz und Schwefel gefunden worden sei. Aber, so schließt Browne, es ist der Teufel, der uns die Frage vorlegt: wo bleibt das Wunder bei der Verbrennung von Sodom? Wir sehen hier noch, wie für Browne die Erklärung der Wunder aus natürlichen Ursachen wohl nahe liegt. Aber er steht noch so unter der Autorität der Kirche, daß er es nur als teuflische Versuchung betrachtet, Wunder auf diese Art zu erklären. Wie diese in der Religio Medici im Keim angedeutete Fragestellung in der Pseudodoxia klar durchbricht, sehen wir schon im Anfang: die gesamte Versuchungsgeschichte im Paradies beispielsweise wird als Allegorie erkannt. Ebenso bezeichnet er beispielsweise den Regenbogen nicht als eine Festsetzung Gottes, sondern es ist darin nur die natürliche Wirkung der Natur zu sehen, die uns ein feines Symbol sein kann für die Geschichte, die wir in der Bibel finden: wie die Natur nur einen Regenbogen erzeugen kann unter Zusammenwirkung von Sonnenstrahlen und Regen, so sollen auch künftig immer beide nur zusammenwirken.

Ganz besonders tritt Browne's Entwicklung hervor in seiner Stellung zur Autorität und damit zur Antike. In der Religio finden wir nur an einer einzigen Stelle die Worte: „Now one reason I tender so little devotion unto Reliques, is, I think, the slender and doubtful respect I have always held unto Antiquities". Eine wie wichtige Rolle dieses Problem in der Pseudodoxia spielt, sehen wir daran, daß hier der Glaube an sich selbst und an das Vermögen der eigenen reason und understanding, die bedeutend autonomere Stellung der Vernunft direkt zum Kampf aufruft gegen jede Autorität. Das sapere aude, das wir schon in der Religio angedeutet fanden, kommt hier zu vollem Durchbruch. Der zu starke Glaube an die Autorität wird als der tödlichste Feind der Wissenschaft bezeichnet, und durch ihn wird der Wahrheit größter Abbruch getan: (I, 6) „But the mortallest enemy unto knowledge and that which hath done the greatest execution upon truth, hath been a peremptory adhesion unto authority; and more especially the establishing of our belief upon the dictates of antiquity." Nach Browne's Meinung schaden sich die Leute selbst und weichen ab von der Wahrheit,

wenn sie sich zu sehr an die Autorität und an das Alte klammern: „The acutest of the testimonies of antiquity have left unto us many things of falsity, controllable not only by critical and collective reason, but common and country observation.“ Daraus geht unzweifelhaft hervor, daß die allgemeine Erfahrung und die Vernunftgründe für uns wichtiger sein müssen als Altertum und seine Autorität. Diese Erfassung des Praktischen, Realen und der natürlichen Wirklichkeit läßt Browne so weit gehen, daß er die ganze Poesie der Griechen ablehnt: „While we so eagerly adhere unto antiquity and the accounts of elder times we are to consider the fabulous condition thereof. And that we shall not deny, if we call to mind the mendacity of Greece, from whom we have received most relations; and that a considerable part of ancient times was by the Greeks themselves termed made up or stuffed out with fables“ (Pseudodoxia I, 6). Zu einer derartig schroffen Ablehnung kommt Browne aus verschiedenen Gründen. Zunächst wird es wohl ein Ausfluß der allgemein englischen patriotischen Ablehnung des Ausländischen sein, die übrigens nach Schirmer ein Hauptgrund für die englische Ablehnung der italienischen Renaissancekultur ist. Dann fehlt nach Browne's Auffassung dieser Kunst der Wahrheitscharakter; denn im einzelnen versucht er nachzuweisen, daß sowohl die Dichtung wie die Mythologie der Alten dem wahren tatsächlichen Sein der Alten nicht entspricht. Es ist für ihn nur Schein ohne rechten Zusammenhang mit dem Wahren. Wie stark er von der Kunst Darstellung der wahren Realität verlangt, werde ich im folgenden in der weiteren Interpretation der Religio im einzelnen nachweisen. In diesem Zusammenhang stellt er die Unwissenheit der Griechen besonders drastisch dar: „For they indeed have not only been imperfect in the conceit of some things, but either ignorant or erroneous in many more. They understood not the motion of the eighth sphere from west to east and so conceived the longitude of the stars invariable.“ Die naturwissenschaftliche Kenntnis wird damit dieser Art der Poesie vorangestellt. Die praktische Naturwissenschaft erscheint ihm bedeutend wichtiger. Daraus resultiert für ihn die Forderung: man sollte am besten so erzogen werden, daß uns gleich zu Anfang nicht Fabeln, die in Browne's Sprache der fancy entsprechen, eingeprägt werden sollten, sondern nur das Wissen von Wirklichem. Es wirkt sich in diesem Urteil eine ausgesprochene Forderung des Engländers aus, jede künstlerische Gestaltung der Wirklichkeit höher zu schätzen als eine Schöpfung der fancy. Aus dieser Ablehnung der Antike resultiert die Forderung der Originalität: „I wish man were not still content to plume themselves with others feathers.“ Wie wichtig diese Forderung ist, können wir erst recht erwägen, wenn wir bedenken, daß (nach Schirmer) noch am Ende des 16. Jahrh. die Antike als unbedingtes Muster anerkannt wurde, und ihre Nach-

ahmung eher ein Lob als ein Vorwurf war. Diese ganzen Ausführungen mögen zeigen, wie stark das Vernunftmäßige in der Pseudodoxia der Religio gegenüber betont ist und zu welchen Folgerungen Browne kommt.

II. Darlegung der mystischen Elemente.

Schon oben sagte ich, daß die Entwicklung besonders dadurch bedingt ist, daß in der Pseudodoxia ein mystisches Element, das zum größten Teil die Religio bestimmt, ganz bedeutend in den Hintergrund tritt. Es wird im folgenden meine Aufgabe sein, das mystische Element in der Religio nachzuweisen.

Ueberall ist in der Religio Medici in dem optimistischen und vernunftmäßigen Erkenntniswillen ein Etwas festzustellen, das Browne zurückhält, die letzten Konsequenzen zu ziehen. Es kommt so zu einer ganz eigenartigen Haltung: Browne spricht manchmal über die Zweifelhaftigkeit einiger Probleme, folgert aber daraus: trotzdem darf ich es nicht leugnen; oder er treibt an der einen Stelle zu außerordentlicher Aktivität und Originalität an, man müsse Urheber einer Meinung sein können, und alle Menschen hätten die Verpflichtung, in der Natur nach der Erkenntnis zu suchen mit Hilfe ihrer Vernunft. Dann fragt er plötzlich: Wozu all diese Arbeit? Der Tod wird uns umsonst das geben, um das wir uns jetzt vergeblich bemühen. Besonders in seiner Stellung der Wirklichkeit der Natur, der Seinswelt und Gott gegenüber werde ich seine Neigung zum Mystischen beweisen.

Vielleicht erklärt es sich schon aus dem populären Sprachgebrauch von Begriffen wie Mystik und Aufklärung oder mystischen und rationalen Elementen, daß beide Dinge als zusammen in einem Menschen vorhanden, zunächst als merkwürdig erscheinen. Diese Zusammenstellung ist aber bei näherer Untersuchung für den Mystiker durchaus nicht ungewöhnlich. Janentzki glaubt in seiner Schrift über Rationalismus und Mystik nachweisen zu können, daß für die Definition des Mystischen und der Mystik der Begriff des Rationalen von ausschlaggebender Bedeutung ist. Nach ihm geht im Mystiker die Vernunft über sich selbst hinaus. Die rationale oder intellektuelle Erkenntnis hebt sich nach Erfüllung ihrer Möglichkeiten selbst auf in der Erfahrung eines absolut Transzendierten. Janentzki nennt die Mystik nicht anti-rational, sondern transrational durch die Richtung auf ein Ziel hin, das als jenseits des Rationalen stehend, angenommen wird. Jede Mystik sowohl die orientalische wie die abendländische zeigt nach seiner Meinung überall die rationale Grundlage, auf der sich das Transrationale aufbaut. Vom psychologischen Standpunkt aus gesehen ist die Struktur rational-mystisch als durchaus möglich und vielleicht in vielen Fällen als natürlich zu betrachten. Soweit ich urteilen kann, möchte ich unterscheiden zwischen contemplativen und rationalen

Mystikern. Als Vertreter des letzten Typ können wir Browne ansprechen.

Browne macht (I, 13) einen ganz deutlichen Unterschied zwischen contemplations metaphysical auf der einen Seite und humble, most excellent speculation auf der andern Seite. Das erstere ist die Schau Gottes, seiner Güte, seiner Weisheit und Ewigkeit, etwas durchaus Transrationales: contemplations metaphysicals, und das zweite ist die Anwendung unserer Vernunft zur Erforschung seiner Werke: most excellent speculation. Nachdem er zu der Einsicht gekommen ist, wir wüßten nichts, gefällt ihm die allegorische Beschreibung des Hermes besser, als alle metaphysischen Erklärungen der Theologen (I, 10): „Where I cannot satisfie my reason I love to humour my fancy: where there is an obscurity to deep for our reason, 'tis good to sit down with a description, periphrasis or adumbration. I forget not to contemplate him and his Attributes who is ever with me, especially those two mighty ones, his Wisdom and Eternity; with the one I recreate with the other I confound my understanding, for who can speak of Eternity without a soloecism, or think thereof without an extasie". Janentzki zitiert: „Nach Heiler heißt es im Buddhismus: „Es gibt nicht Versenkung, wo nicht Weisheit ist, und Weisheit gibt es nicht, wo nicht Versenkung ist, und in wem Versenkung und Weisheit ist, der ist dem Nirvana nahe." Browne sagt: Ich vergesse nicht seine hervorragenden Eigenschaften zu betrachten: Weisheit und Ewigkeit. Mit der ersten erquicke ich mein Verstehen, der zweiten kann ich ohne Ekstase nicht gedenken. Mit andern Worten: die Weisheit Gottes müssen wir verstehen lernen, aber seine Ewigkeit zu verstehen, ist unmöglich, ist transrational. So lernen wir verstehen, den sich ergänzenden Rationalismus und die Mystik: Erkennen und ekstatisches Betrachten. Wir sind hier schon in ein Zentralproblem der Gottesanschauung unseres Verfassers gekommen, auf das ich in seiner Naturauffassung noch näher einzugehen habe.

In ganz kurzen Zügen möchte ich zunächst auf einige Hauptcharakteristika der Mystik eingehen (ich stütze mich in meinen Ausführungen auf Underhill). Für die Mystiker ist diese Erscheinungswelt nicht das Ziel unserer Wünsche, sondern jenseits davon liegt erst die rechte, reale Welt, der unser Sehnen gilt. So endlich wir auch sind, wir haben doch „wie die verirrten Tiere unsern Heimatinstinkt . . Wir suchen". Die Mystiker haben eine absolute Wirklichkeit, das reine Sein, einen unerforschlichen Gott, das ist der Gegenstand ihrer Liebe, das Ziel ihres Strebens, „das Land der Seele".

Neben dieser absoluten Wirklichkeit kann die Welt der Erscheinungen entweder ein Schattenspiel sein, oder zur Offenbarung Gottes werden. Die Parabel vom verlorenen Sohn ist für den Mystiker die Geschichte der Welt: unsere Aufgabe ist, zum Vater

zurückzukehren, eins zu werden mit dem Absoluten. Damit ergeben sich für den Mystiker besonders diese Verpflichtungen: das Leben der Erscheinungen anzuerkennen, wodurch oft erst die Erleuchtung möglich gemacht wird, eine wirkliche Welt hinter der Erscheinungswelt zu sehen. Danach ist die Vereinigung mit dem wirklichen Sein, mit dem Einen und Höchsten notwendig. Es ist dies die letzte Erleuchtung reiner Liebe, die wir die Erkenntnis Gottes nennen können. Nur ein Stückchen absoluten Lebens im Menschen selbst, das den Grund der Seele bildet, macht es dem Mystiker erst möglich, das letzte Ziel zu erreichen, zu begreifen und eins zu werden mit Gott. Da nur Gleiches Gleiches erkennen kann, müssen wir diesen „Funken göttlichen Seins", der jedem Menschen in der Seele liegt, und durch den allein uns der letzte Akt des Einswerdens möglich ist, ganz besonders pflegen und zum Bewußtsein bringen.

Nach Browne's Meinung müssen wir unserer Vernunft nach zwei verschiedene Welten erkennen. Wenn auch unser Auge nur eine sehen kann, so erkennt die Vernunft doch zwei: eine sichtbare und eine unsichtbare. Es ist für ihn ganz unverständlich, wie man sich vor dem Tod fürchten könne, denn man hört im Tod doch nur auf, Atem zu holen und „nimmt Abschied von den Elementen", also von der sichtbaren Welt. Nur die Hoffnung auf das Jenseits macht ihm erst das Leben in der Erscheinungswelt wert: „were there not another life that I hope for, all the vanities of this World should not intreat a moment's breath from me." Sein ganzes Leben lebt er in Erwartung eines besseren Daseins. So kommt er zur Verachtung eines jeden Menschen, der sich vor dem Tod fürchtet. Für Browne ist die Glückseligkeit nicht in äußeren Reichtümern zu sehen, sie ist überhaupt weder im Sinnlichen noch im Körperlichen „in this house of flesh" zu suchen; „. . it is not in the opticks of these eyes to behold felicity; the first day of our jubilee is Death; we are happier with death, than we should have been without it."[4] Wir haben keinen Grund zu klagen, weil wir sterben. Bei dieser Einstellung ist zu beachten, daß er nicht etwa den Tod herbeiwünscht, er mißbilligt sogar die stoische Ansicht, man könne einem Menschen erlauben, sich selbst zu töten, in demselben Sinne verwirft er den Selbstmord Catos. Er faßt seine Meinung ganz kurz zusammen: „I would not die but care not to be dead." Der Tod bringt ihm die erwünschte Glückseligkeit, da er ihn in das ersehnte All bringt. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn er den Tod als die Kur aller Krankheiten bezeichnet. Unser Sinnen und Streben muß derartig nach dem Jenseits gerichtet sein, daß wir Gottes Strafen, die er uns hier im Diesseits auferlegt, als große Barmherzigkeit auffassen: Unsere Sünden verdienten nicht

4) I, 44.

nur den Tod, sondern, was bezeichnenderweise bedeutend schlimmer ist als der Tod, ewige Verdammnis. Aber das Jenseits kann uns durch Gottes Gnade und Barmherzigkeit doch zuteil werden. Wenn daher unser ganzes Streben auf das Jenseits gerichtet ist, kann Gottes Strafe in dieser Welt, wie beispielsweise ein Verlust oder eine Krankheit, nur als große Milde aufzufassen sein, und wir sollten ihn deswegen eher loben, als gegen die Strafe murren.

Dieses ganze Streben nach der höheren Welt, nach einem vollkommeneren Leben braucht als solches an sich nicht mystisch zu sein, sondern ist wohl dem allgemeinen menschlichen Bewußtsein eigentümlich. Das Entscheidende liegt darin, wie sich dieses Streben äußert, wie es geleitet wird, und wie der Endzustand unseres Seins dem absoluten Sein gegenüber sein wird: „Where the soul hath the full measure and complement of happiness, where the boundles appetite of that spirit remains compleatly satisfied, that it can neither desire addition nor alteration; that I think is truly Heaven: and this can only be in the enjoyment of that essence, whose infinite goodness is able to terminate the desires of it self, amd the unsatiable wishes of ours; wherever God will thus manifest himself, there is Heaven, though within the circle of this sensible world. Thus the Soul of man may be in Heaven any where, even within the limits of his own proper body; and when it ceaseth to live in the body, it may remain in its own soul, that is, its Creator."[5] Das Jenseits ist für Browne demnach der Glückszustand, in dem die Seele in ihrer Seele, d. h. in ihrem Schöpfer, in Gott ist. Gott gibt also allen beseelten Wesen etwas Göttliches, etwas von seiner eigenen Substanz mit, das wieder zu ihm als Vater zurückkehrt und dessen Bestimmung es ist, glückselig zu sein in der Wiedervereinigung. Die Vollkommenheit der Glückseligkeit für die Seele ist erst in dem Genuß des absoluten Einen möglich, in ihrem Sein, im Ursein. Von diesem Ursein haben wir alle etwas im Grunde unserer Seele, wenn es anders wäre, könnten wir Gott nicht erfassen; denn Gleiches kann nur durch Gleiches verstanden werden: „. . . Heaven, whose happiness consists in that part that is best able to comprehend it, that immortal essence, that translated divinity and colony of God, the Soul. In wunderbar einfacher und anschaulicher Sprache sagt uns Browne hier wieder, was wir als typisch mystisch ansprechen dürfen; die Seele ist die Kolonie Gottes, das Mutterland ist das absolute Sein. Es ist also sogar dasselbe Bild, das uns aus vielen Mystikern bekannt ist: Gott ist das Land ihrer Seele. Es scheint mir naheliegend, daß gerade in dem Bild der Kolonie der Engländer das Verhältnis zwischen Seele und Gott noch viel enger und inniger fühlt, als wir es können. Alle mystischen Denker stimmen darin überein, daß diese

5) I, 49.

Anziehung zwischen dem in uns liegenden Göttlichen und seinem Ursprung besteht. Durch diese Einstellung kommt Browne zu der oben schon erläuterten Ansicht, daß unser Leben in der Erscheinungswelt nicht unser Endzweck ist. Er geht darin sogar so weit, unsern Tod erst als unsere rechte Wiedergeburt zu bezeichnen: „Entring upon the scene of the world we arise up and become another creature, performing the reasonable actions of man, and obscurely manifesting that part of Divinity in us, but not in complement and perfection till we have once more cast our secondine, that is with slough of flesh, and are delivered into the last world" (I, 39). Hier wie überall ist der leitende Gedanke: der in uns göttliche Teil ist während unseres Lebens unbewußt tätig im Drang nach seinem Wesen. Dieses unbewußte Tätigsein des göttlichen Funkens wird dem typischen Mystiker ganz bewußt und wird für ihn sogar zum beherrschenden Faktor seines Wesens.

Underhill behauptet, daß schon in verhältnismäßig frühen Zeiten an die Existenz eines derartigen göttlichen Wesensbestandteiles im Menschen geglaubt worden ist: bei Aegyptern, Griechen, Indern, bei Dichtern, Fakiren, Philosophen und Heiligen. Der Glaube an seine Tatsächlichkeit ist das Fundament und die Rechtfertigung der Mystik. Hier, sagen die Mystiker, ist das Glied, das uns mit der Wirklichkeit verbindet, und „an diesem Ort allein kann die Hochzeit, von der der Herr kommt, gefeiert werden". Dieser göttliche Teil wird damit für die Mystiker in erster Linie zum Medium zwischen Ich und Unendlichkeit, und zwar meistens, nach meiner Meinung, für den kontemplativen Mystiker. Dank diesem ihm innewohnenden unsterblichen Funken ist der Mensch seinem Wesen nach ein Kind des Unendlichen. Der Mystiker nun will diesen Grund in der Seele, das Göttliche in uns, bewußt machen durch absichtliche Unaufmerksamkeit gegenüber der Sinnenwelt, wie sie sich in der mystischen Kontemplation äußert. Daraus resultiert die Zurücksetzung der sinnlichen Welt der von dem Mystiker als real erkannten Welt gegenüber. So treffen wir oft einen Zustand der Kontemplation, in dem äußere Wahrnehmungen fast kaum noch aufgenommen werden, und so können wir es uns psychologisch erklären, daß in diesem Zustand wesenhaftere Wahrnehmungen, die unter normalen Umständen keine Möglichkeit des Ausdrucks haben, an die Oberfläche kommen. Darin finden wir die Erklärung, daß wir bei Browne die Welt als a dream bezeichnet finden.

Daß des Menschen wesenhaftes, geistiges Selbst sich bewußt wird, das nennen die Mystiker ihre Regeneration oder Wiedergeburt. „Wiedergeboren werden heißt, in eine Welt zurückkehren, wo der Geist der Weisheit und Liebe herrscht und der Tiermensch gehorcht". So sagt Eckartshausen, ein deutscher Mystiker aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrh. (Underhill). In diesem Zusammen-

hang lernen wir es verstehen, daß Browne das Sterben als ein „Ablegen des Fleisches“ und als unsere Nachgeburt (secondine) bezeichnet. Diese zweite Geburt versetzt uns erst in die letzte Welt unserer Bestimmung. So möchte ich annehmen, daß wir auch von hier aus verstehen müssen, daß Browne von zwei Geburtsdaten des Menschen spricht: von seiner leiblichen Geburt und von der Geburt seines Christentums. Da ihm die letztere die wichtigere ist, rechnet er sein eigenes Leben erst von der Geburt seines Christentums, von seiner Taufe. Damit ist die Meinung Buckle's, der diesen Glauben als Zeichen für die Verwurzelung Browne's im Volks- und Aberglauben bezeichnet, hinfällig.

Auf den zweiten Teil der Definition von Eckartshausen muß ich noch einmal zurückkommen: „. . . und wo der Tiermensch gehorcht“. Wie intensiv sich Browne mit dieser Frage beschäftigt hat, beweist schon rein äußerlich die häufige Behandlung dieses Problems. Seine Ausführungen fordern immer wieder: wir müssen uns darum bemühen, daß das Reich des Menschen über dem Viehischen sei, da wir ein Geschöpf sind, das aus Mensch und Tier zusammengesetzt ist. Unsere Sinnlichkeit muß zu den Füßen der Vernunft sitzen, und die Vernunft wird als das Werkzeug der Seele bezeichnet. Nicht unser Körper ist eigentlich der Leib der Seele, sondern unsere Vernunft. Wir haben auch hier wieder die enge Verbindung von Seele als dem Ausdruck des Absoluten, des Transrationalen und der Vernunft. Seele und Vernunft ergänzen sich. Da aber das Einssein mit dem Jenseits unser Streben, Ziel und das Höchste ist, würde ein Leben, das nur nach den Forderungen der Vernunft gerichtet ist, ohne Zusammenhang mit dem Seelischen, die Verkennung unseres Lebenszwecks bedeuten. So sehen wir, wie aus seiner mystischen Einstellung heraus Browne in seiner Religio nicht die letzten Forderungen eines Aufklärers erfüllen kann. In diesem Zusammenhang haben wir seine schon erwähnten Worte zu verstehen (I, 54): „Men that live according to the right rule and law of Reason, live but in their own kind, as beasts do in theirs: who justly obey the prescript of their natures, and therefore cannot reasonably demand a reward of their actions as only obeying the natural dictates of their reason.“ So müssen wir Browne's Entwicklung in der Zeit, die zwischen der Religio Medici und der Pseudodoxia Epidemica liegt, nicht wie Buckle und mit ihm Hettner es tut, als eine Entwicklung ansehen von Volks- und Aberglauben zu aufklärerischen Gedankengängen, sondern als eine Entwicklung von einer mystischen Anschauungsweise zu einer mehr rational eingestellten Welt.

Browne's Stellung zur Erscheinungs- und Wesenswelt kommt ganz klar in dem einen Satz zum Ausdruck: „It is an error worse than heresie to adore these complemental and circumstantial pieces of felicity, and undervalue those perfections and essential points of

happyness wherein we ressemble our Maker.“ Die höheren Güter müssen uns teurer sein als alle Leibes- und Glücksgüter. Erst unsere Seele ist es, die uns dem Schöpfer, dem Absoluten ähnlich macht.

Für dieses Einswerden des Göttlichen in uns mit seinem Wesensstoff, dem Absoluten, spielt für die Mystiker die Liebe eine ganz bedeutende Rolle, und wir können sie oft als ganz deutliches Charakteristikum wahrer Mystik fassen. Es handelt sich hierbei nicht um ein oberflächliches Gefühl, sondern es ist im mystischen Sinn unter Liebe die innige Zuneigung zu dem Wahren, Absoluten verstanden. Es ist der letzte Ausdruck des innersten, tiefwurzelnden Verlangens und Strebens der Seele zu Gott. Mit diesem Streben paart sich eine liebevolle, nach außen wirkende Tätigkeit, deren Triebkraft selbstlose Liebe ist. Auch bei Browne haben wir ganz deutlich zwei Arten der Liebe zu unterscheiden: erstens die barmherzige, praktische und zweitens die Liebe zu Gott. Die erste Art setzt er etwa gleich mit der Güte des Menschen und hier fordert er, daß sich der Mensch in jeder Weise für seine Mitmenschen einsetzt, ihnen sowohl körperlich wie geistig hilft. Es genügt für ihn nicht, die Liebe im Almosengeben zu betätigen, wir sollen auch versuchen, den geistigen Schwachheiten der anderen zuhilfe zu kommen. Er bezeichnet es als die vornehmste Tätigkeit unserer menschlichen Liebe und Güte, anderen das Ergebnis und die Früchte unserer geistigen Arbeit zu übermitteln. Wenn wir das nicht tun, ist das bedeutend schlimmer als etwa Geldgeiz. Aus diesen Gedankengängen heraus fordert er auch eine Gemeinschaft in der Gelehrsamkeit. Wahrscheinlich wird aber in dieser Forderung seine Ueberzeugung mitspielen, daß nicht jeder allein die Wahrheit hat, sondern daß in jedem Menschen ein Teil ist, und erst die Zusammenfassung aller Teile ein Ganzes ausmachen kann.

Man darf auch im Schmerz den anderen nicht verlassen. Es muß unsere Liebespflicht sein, den Schmerz des andern zu teilen, da der geteilte Schmerz viel leichter zu ertragen ist. Er behauptet sogar, daß wir nicht nur an den Betrübnissen unserer Freunde teilnehmen müßten, sondern wir sollen sie sogar alle auf uns allein nehmen. Daß ein Mensch sein Leben für seinen Freund läßt, ist ein Grundsatz, der nach seiner Meinung nur denen fremdartig erscheint, die in dem Grundsatz, die Liebe fängt bei sich selbst an, sich selbst richten. Das ist seiner Ansicht nach die mehr irdische, mildtätige Liebe, als deren Grundpfeiler erst die Liebe zu Gott bezeichnet wird. Es ist für Browne durchaus nicht unnatürlich, daß wir unsere Liebe auf das Unsichtbare richten. Wenn wir etwas nur mit unseren Sinnen empfinden und verehren, dann ist das der Ehre eines so reinen Namens wie Liebe nicht wert. Alles was wir wirklich lieben, ist unsichtbar (II, 14): All that is truly amiable is God, or as it were a divided piece of hin, that retains a reflex

or shadow of him self . . . All that we truly love is invisible". Daraus folgt nicht nur, daß wir Gott lieben sollen, sondern auch in unserem Nächsten das „divided piece of him" (II, 14). So kommt Browne zu der Auffassung der Freundschaft als Liebe zu der Seele, zu dem Unvergänglichen im andern. Gott kann sonst nichts lieben als sich selbst, und uns liebt er nur um den Teil seines selbst willen, der in uns ist, um die traduction of his holy Spirit willen. So müssen auch wir unseren Freund lieben nur um des unsichtbaren Teils willen, der in ihm ist (II, 6): If we can bring our affections to look beyond the body and cast an eye upon the soul, we have found out the true object, not only of friendship, but Charity; and the greatest happiness that we can bequeath the soul, is that wherein we all do place our last felicity, Salvation; which, though it be not in our power to bestow, it is in our charity and pious invocations to desire, if not procure and further." Mit dieser Freundschafts- und Liebesauffassung Browne's hängt auch die oben schon besprochene Geringerschätzung des Verhältnisses zur Frau zusammen. Die Liebe zu unseren Eltern und Frauen ist der echten Liebe gegenüber nur ein Schattenwerk und Traum, sie ist nicht wahr und beständig. Das versucht er damit zu illustrieren, daß wir unsere Mutter vergessen, wenn wir heiraten, und unsere Kinder werden uns unter den gleichen Verhältnissen ebenso vergessen. Eine echte, liebevolle Gemütseinung zwischen Frau und Mann in dem Sinne der oben besprochenen Freundschaft kommt scheinbar überhaupt nicht in Frage für ihn.

Es ist ganz eigenartig, daß bei Browne kein Anhalt zu finden ist, daß das letzte rechte Einswerden in Liebe sich vollzieht, sondern er geht nur so weit, zu behaupten, wir könnten die Seligkeit in unserer Liebe und andächtigem Gebet begehrend ersehnen. Daß die Einung zweier Seelen unter Aufgabe des einen im andern möglich ist, das ist für ihn doch unwahrscheinlich: (II, 6) „United souls are not satisfied with imbraces, but desire to be truly each other, which being inpossible, their desires are infinite, and must proceed without a possibility of satisfaction." Die Wichtigkeit dieses Gedankens dürfen wir nicht unterschätzen; denn in dem mystischen schließlichen Aufgehen des Endlichen im Unendlichen unter Aufgabe des Eigenen liegt nach meiner Meinung die Gefahr, daß eine gewisse satisfaction, ein gewisser Ruhepunkt im unendlichen Werden eintreten kann, das wird bei Browne vermieden. Die Seele erlebt wohl in der Liebe ihren organischen Zusammenhang mit Gott und erstrebt ihn auch, aber der Mensch erkennt gleichzeitig, daß to be truly each other unmöglich ist. Es bleibt damit ein ewiges Sehnen der Seele nach ihrem Wesensstoff, was einem aktivistischen, lebendigen Entwicklungsgedanken viel eher entspricht. Damit möchte ich eine andere Stelle in Einklang bringen, die besagt: „God made all things for himself, and it is

impossible he should make them for any other end than his own Glory.“ Für Gottes vollständiges Sein, für seine naturnotwendige Machtentfaltung, um seiner Herrlichkeit willen, ist die Seinswelt für ihn notwendig, sie muß existieren. Wir sind es in dieser Welt, die ihm die Pflicht der Ehre schulden und auch leisten müssen. Wenn aber die Erscheinungswelt in ihrem wesentlichen und reinen Bestandteil eins mit ihm wird, würde dadurch ihre eigene Lebensfähigkeit außerordentlich geschwächt, und damit könnte seine Schöpfung der Erscheinungswelt illusorisch geworden sein. Wir finden also in diesem Punkt einen feinen aber deutlichen Unterschied den Mystikern gegenüber.

Browne geht auch nicht so weit, wie viele Mystiker es tun, daß sie eine ganz bedeutende Ueberlegenheit der Liebe gegenüber der Vernunft anerkennen. Den z. B. in Underhill (deutsch S. 115) aus den Fondements de la Conaissance Mystique zitierten Worten eines Mystikers: „Es ist das Herz und niemals die Vernunft, was uns zum Absoluten führt“, könnte sich Browne nie anschließen. Denn durch sein ganzes Werk hindurch fühlt man, wie die Vernunft eine ganz hervorragende Rolle spielt. Sie ist neben der Liebe die treibende und aktivste Kraft für sein unbedingt auf das Absolute gerichtetes Streben. Wir werden später in der Betrachtung der Naturauffassung noch zu erkennen haben, wie die Vernunft in der Gotteserkenntnis neben der Liebe in erster Linie steht. Bei Browne ist, wie schon öfter festgestellt, eine eigenartige Verknüpfung von vernünftigem Erkenntniswillen und liebendem Verlangen nach dem Vollkommenen festzustellen, wobei mir der vernünftige Erkenntniswille übergeordnet zu sein scheint. Beide werden sich meiner Meinung nach etwa so ergänzen: erst wenn das Wesen voll erkannt ist, können wir es anbeten und lieben. So kommen wir immer wieder zu der Paarung von rationalen mit mystischen Elementen. Erst beides zusammengesehen, ergibt die richtige Auffassung von Browne's Religion. Wenn ich Browne's Auffassung von der Liebe kurz zusammenfassen soll, so möchte ich die Worte Deutschbeins zitieren: „So ist die Liebe ein ähnliches Vermögen der Erkenntnis wie die imagination. Sie vermag uns einerseits das Zentrum des Universums, die Urliebe, im Unendlichen aufzuschließen, andererseits uns bis zur Quelle des Individuums, d. h. seiner individuellen Idee zu führen.“ Das Zentrum des Universums ist für Browne Gott, und die individuelle Idee des Menschen ist für ihn der in ihm lebende göttliche Teil.

Thomas Buckle bezeichnet es als ein Zeichen des Aberglaubens, daß Browne noch an den Stein der Weisen glaubt. Aber er übersieht dabei das wundervolle symbolisch-mystische Problem, das dem zugrunde liegt: wenn wir uns die mystischen Symbole ansehen, in die die Mystiker ihr Streben nach dem Absoluten einkleiden, müssen wir nämlich feststellen, daß in diesen

Symbolen eines der interessantesten das des Steins der Weisen ist. Das Suchen nach einer lauteren und vollkommenen Substanz, die in unseren mystischen Betrachtungen dem göttlichen Teil in unserer Seele entspricht. Underhill sagt: das Suchen nach dem Stein war in der Tat nur eine Erscheinungsform des unaufhörlichen Strebens des Menschen nach Vollkommenheit, seiner Sehnsucht nach dem Absoluten, und so war es ein geeignetes Symbol des mystischen Lebens. Die von Buckle kritisierte Stelle lautet so: „The smattering I have of the Philosophers Stone (which is something more then the perfect exaltation of Gold) hath taught me a great deal of Divinity, and instructed my belief, how that immortal spirit and incorruptible substance of my Soul may lye obscure and sleep while within this house of flesh. Those strange and mystical transmigrations that I have observed in Silk-worms, turned my Philosophy into Divinity. There is in these works of nature, which seem to puzzle reason something Divine and hath more in it then the eye of a common spectator doth discover.“[6] Daß es sich hier bei dem Stein der Weisen für unseren Verfasser um ein Symbol handelt, bedarf wohl kaum einer Erklärung. Die Alchemie besteht für ihn in mehr als in der Erhöhung des Metalls zu Gold. In diesem unsterblichen Geist und in der unverweslichen Substanz haben wir es mit dem echten Gold zu tun, das Browne meint, wir haben es hier zu tun mit des Menschen „Goldheit“ (Underhill), dem vollkommenen Prinzip im Menschen. Bei Jakob Böhme haben wir es mit derselben Vorstellung und Symbolik zu tun, wenn er den Geist „die edle Tinktur“ nennt, die „das Niedrigste im Tode zu seiner höchsten Zierde bringen kann, das ist der edle hochteure Stein Lapis philosophorum, den die Magier finden, der die Natur tingieret und einen neuen Sohn im alten gebiert“. In welcher Weise Browne Anhänger der hermetischen Wissenschaften gewesen ist, und wie sein ganzes Leben ein Streben nach dem einen gewesen ist, mag uns folgendes Zitat aus Underhill klarstellen: „The Norwich physician — himself deeply read in the Hermetic science — has declared to us his own certainty concerning it in few bet lovely words. In them is contained the true mystery of man's eternal and interior quest of the Stone: its reconcilation with that other outgoing quest of the Hidden Treasure that desires to be found: 'Do but extract brom the corpulency of bodies, or resolve things beyond their first Matter, and you discover the habitation of Angels: which if I call it the ubiquitary and omnipresent Essence of God, I hope I shall not offend Divinity.“ Diesen Gedanken, daß man beim Lösen der Dinge, indem man das Körperliche der Körper wegnimmt und so zum allgegenwärtigen Wesen Gottes kommt, finden wir öfters von mystischen Denkern ausgesprochen.

6) I, 39.

Wie weit Browne in der hermetischen Wissenschaft ein Symbol seiner Gottes- und Religionsauffassung findet, erklären uns die Parallelen, die man bei ihm findet zwischen dem unvergänglichen Wesen in uns und dem selbst durch die Heftigkeit des Feuers nicht zerstörbaren Gold: Wenn die verbrennbaren und flüchtigen Teile unserer Körper geläutert und zu einer unüberwindlicheren und beständigen Beschaffenheit, die dem Gold gleicht, erhöht werden, werden sie vielleicht durch das Feuer leiden, aber nie verbrennen, sondern mitten im Feuer unsterblich bleiben. So kann durch Feuer nur diese Welt zerstört werden, aber der Himmel und auch die Erde werden dann nicht ihre Endschaft erreichen, sondern einen neuen Anfang. Das Feuer wird erst die Erde von allen fremden Dingen reinigen, und dann wird die Erde nicht sein at an end, but rather a beginning. Denn sie wird in ihrer Asche erscheinen als in einem Wesen, darin sie sich weit ähnlicher ist. Das was Christus von sich sagt: ehe Abraham war, war ich, das können wir, recht verstanden, auch für uns behaupten. Denn da für Browne unsere Seele Substanz enthält, die der göttlichen Substanz gleich ist, muß also in uns etwas ebenso zeitlos sein wie Gott selbst. Diese ganze Betrachtung hat uns mitten in die Gottes- und Religionsauffassung Browne's geführt, die wir wohl als mystisch ansprechen können.

Zusammenfassend läßt sich in seiner Auffassung wohl folgendes sagen: Es bestehen für ihn zwei Welten, eine sichtbare, oder wie ich sie nennen möchte, die Erscheinungswelt, die mit unseren körperlichen Augen wahrnehmbar ist und eine höhere Welt, die nur für unser geistiges Auge sichtbar ist, oder wie Browne es charakteristischerweise nennt: es ist nur einem sweeter part of reason vorbehalten, diese Welt zu schauen. Gemäß dieser Erscheinungswelt und dem höheren Wesenssein lebt der Mensch eigentlich zwei Leben, erstens ein tierisches oder körperliches und zweitens ein höheres seelisches. Unsere Aufgabe ist es, den Tiermenschen in uns zu überwinden und während unseres ganzen Lebens, das für uns doch eigentlich nur Zwischenstadium ist, danach zu streben, mit dem höheren Einen, Absoluten vereint zu werden. Diese Einung mit Gott zu erstreben, ist nur der Seele möglich, da in ihr etwas Göttliches, etwas von Gottes Wesen ist. Instrument unserer Seele im Körper ist für Browne die reason. Dieses Wesen Gottes ist in der Seele eines jeden Menschen, und es ist ihre Natur, sich nach ihrem Vater, in ihr Heimatland, zu Gott zurückzusehnen. Daher ist für uns der Tod kein Schmerz, sondern er bringt uns endlich das während unseres ganzen Lebens Ersehnte, das Einswerden dessen, was in uns unsterblich ist, mit seinem Wesensstoff, mit Gott. So fängt im Tod unser echtes Sein erst an, und er ist für uns, da wir die leibliche Hülle, das Fleisch, das unser wahres Sein einschließt, ablegen und unsere Seele vom Körper frei wird, erst unsere rechte

Geburt. Damit ist uns nicht nur ein Programm der Religionsauffassung von Browne gegeben, sondern wir dürfen es in großen Umrissen als ein mystisches Bekenntnis allgemeinhin ansehen.

In der Naturauffassung sind nach Underhill die beiden Theorien der Wirklichkeit, die die Mystiker aus der Theologie übernommen haben, die Emanationslehre, die ich eher die Transzendenzlehre nennen möchte, und die Immanenzlehre. Da das Ziel des Mystikers die Einigung mit Gott ist, muß natürlich die Frage, wie sich Gott für ihn äußert, eine ausschlaggebende Rolle für seine Philosophie spielen. Die Transzendenzlehre besagt schon gemäß ihrem Namen, daß Gott als durchaus transzendent aufgefaßt wird, als unendlich weit entfernt von der Erscheinungswelt, und für uns ist es ein ewiger Anstieg vom Niederen zum Höheren, wenn wir die Einung mit dem Absoluten eingehen wollen. Gott ist der „ungelotete Abgrund" und wir können höchstens sein Wirken in seinen Werken sehen. Auf unserem Anstieg zum Absoluten gibt es Stationen, die wir uns gut vorstellen können in Dantes Symbol von den zehn Himmeln. Durch diesen Abgrund zwischen dem von der Erscheinungswelt weit entfernten Gott und uns, die wir in der Erscheinungswelt leben, kommt eine vollkommene Trennung zustande zwischen Mensch und Gott, und es ist eine lange Wanderung für den Menschen, zur Vollkommenheit zu gelangen. Mittler zwischen Ich und Unendlichem wird in diesem Falle meistens das Göttliche in uns, unsere Seele, sein.

Die zweite Theorie, die von der Theologie in die Mystik übernommen wurde, ist die der Immanenz. Für die Anhänger dieser Theorie gibt es keine lange Reise zu dem Absoluten, Göttlichen, sondern auf Schritt und Tritt erkennen sie im Weltall das Göttliche selbst. „Willst du ins Unendliche schreiten, geh nur im Endlichen nach allen Seiten". Gott ist allgegenwärtig, das ist ein Satz, der oft im Pantheismus sich äußert. Die Endlichkeit ist hier keine Projektion des Absoluten, sondern sie schließt das Göttliche in sich ein. Mittler zwischen Ich und Unendlichem wird in diesem Falle meistens die Natur sein. Wenn auch beide Theorien sich entgegengesetzt zu sein scheinen, können sie sich im Mystiker vereinen. Denn das Suchen des Absoluten äußert sich einmal im Drang nach dem Grunde der Seele, nach dem Göttlichen in uns und dann in einem Aufstieg vom Endlichen zum Unendlichen. So kann in einem Mystiker in dem Drang nach dem Göttlichen, wenigstens in bezug auf die Seele, die Gottheit immanent und gleichzeitig durch die Sehnsucht nach dem Absoluten transzendent sein. Praktisch wird es oft beim Mystiker geschehen, wenn er — der Transzendenzlehre entsprechend — auf dem langen Wege zum Absoluten durch sein Temperament fortgerissen wird, in der Ekstase, in einem plötzlichen Entzücken den langen Weg zum Abso-

luten vergißt und in Erleuchtungen, beispielsweise in der Natur, Gott zu schauen glaubt.

Daneben wird für uns bei der Besprechung der Religio noch von besonderem Interesse sein die Analogielehre, die von Underhill als besondere Lehre der Magie bezeichnet wird. Die Analogielehre besagt, daß die Erscheinungswelt der Wesenswelt unmittelbar entspricht, ihr völlig analog ist. Diese Lehre wird in ihrem Extrem dahin ausgedehnt, daß man die Analogie überhaupt als einzig möglichen Vermittler zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren bezeichnet. Da diese Analogie von den Menschen erkannt werden kann, können sie Herr über sich selbst und ihr Schicksal werden. Zu beachten ist, daß diese Lehre in der Mystik eine immerhin bedeutende Rolle spielt. Sie wurde beispielsweise von Böhme angewandt, um Intuitionen an die Welt zu vermitteln.

Als charakteristischen Beleg in der Literatur für diese Analogielehre führt Underhill eine Stelle aus Browne an: (I, 12) „The severe Schools shall never laugh me out of the Philosophie of Hermes, that this visible World is but a Picture of the invisible, wherein as in a Pourtraict, things are not truely, but in equivocal shapes, and as they counterfeit some more real substance in that invisible Fabrick.“ Es ist wohl wahr, daß man hier dem wörtlichen Sinn nach die Analogielehre bestätigt finden könnte. Aber nach meiner Auffassung will Browne mit seiner Bezeichnung der Erscheinungswelt als but a Picture of the invisible nicht den Hauptwert gelegt wissen auf das picture, daß also das Endliche dem Unendlichen gleich sei, sondern die ganze Auffassung Browne's scheint mir dahin zu gehen, daß wir diese Stelle etwa so interpretieren müssen, daß ein Bild nie so vollständig sein kann wie die Wirklichkeit des Dargestellten selbst. Es findet wohl alles auf dem Bild seine equivocal shapes, aber hat nicht sein truely life, d. h. es ist vergänglich und lebt nicht in dieser Welt so, wie wir wahres Leben auffassen. Daß wir tatsächlich keine Analogie anzunehmen haben, besagt m. E. schon der Satz, der die von Underhill angeführte Stelle einleitet. Denn nur im richtigen Zusammenhang können wir in zweifelhaften Stellen richtige Sinnklärung finden: „For in this Mass of Nature there is a set of things that carry in their Front, though not in Capital Letters, yet in Stenography and short Characters, something of Divinity, which to wiser Reasons serve as Luminaries in the Abyss of Knowledge, and to judicious beliefs as Scales and Roundles to mount the Pinacles and highest pieces of Divinity.“ In wundervoll bildlicher Sprache führt uns hiermit Browne unmöglich in die oben geschilderte Analogielehre ein. Schon das charakteristische Bild der Leiter und der Wendeltreppe deutet uns an, wie wir hinansteigen müssen, wenn wir zu dem Höchsten kommen wollen. Die Analogie kann nicht ohne weiteres erkannt werden, sondern in unserer Sehnsucht nach dem höchsten

Göttlichen kann uns das der Welt innewohnende Göttliche nur als Licht im Abgrund des Erkennens helfen. Wenn ich die Stelle richtig lese, dann haben wir es zunächst mit einem transzendenten Gottsuchen zu tun: wir müssen aufsteigen, nicht ein sinnliches Aufsteigen ist es, sondern das geistige Aufsteigen vom Niederen zum Höheren, um zur Erkenntnis Gottes zu kommen. Es ist buchstäblich eine Transzendenz, ein Hinaufsteigen auf Treppen (ganz typisch mystisch im Gegensatz zur Magie) zu den highest pieces of Divinity. Wie sollten wir in der Analogielehre dazu kommen, von dem abyss of Knowledge zu sprechen, der ja für Browne dunkel zu sein scheint, also nicht erkennbar ist, denn nur das der Welt innewohnende Göttliche kann uns hier als leuchtender Wegweiser dienen. Daß das in der Erscheinungswelt seiende Göttliche uns helfen kann, das absolut Göttliche zu finden, darin haben wir m. E. eine Verbindung zu sehen zwischen Immanenz- und Transzendenztheorie. Denn dieser Aufstieg vom Bedingten zum Unbedingten und zweitens dieses Zurückgehen auf das Göttliche in der Seinswelt, das für den Menschen bedeutet das Sichbeziehen auf den Grund seiner Seele, beides sind mystische Vorstellungen des Weges zur Erreichung ihres Ziels, und dieser Weg muß dann für die Seele, die das absolute Leben teilt, zugleich immanent und transzendent sein. Für die Bindung dieser beiden Theorien bei Browne scheint mir eine andere Stelle zu sprechen: (I, 9) „I love to lose myself in a mystery, to pursue my reason to an O altitudo". Seiner Vernunft liebt er nachzufolgen, nachzuhängen, das Göttliche zu suchen (in der Natur, wie wir noch sehen werden), bis zu dem Ausruf: O altitudo. Vernunftgemäß kommt er so zu der Erkenntnis der überwältigenden Höhe Gottes. Nichts Analoges zwischen Göttlichem und Endlichen ist da zu spüren, sondern nur eine unendliche Achtung vor der Höhe des Unendlichen dem Endlichen gegenüber. Nicht den vielleicht allgemeineren Vorgang, daß der zweite Weg zu Gott durch ekstatisches Schauen verkürzt werden kann, haben wir hier, sondern umgekehrt von unserer Vernunft aus kommen wir zu der Einsicht der Höhe des Absoluten.

Daß Browne der Transzendenzlehre nicht abgeneigt war, läßt sich leicht aus anderen Stellen ersehen, wo er auch von der Leiter und den Stufen der Dinge spricht. Es besteht für ihn ein immerwährendes, wohlgeordnetes Steigen der Kreaturen vom Niederen zum Höheren. Wir Menschen stehen unserer Zweinatur gemäß als Gottmensch und als Tiermensch zwischen dem Erscheinungssein und dem absoluten Sein als Bindeglied. Es ist nicht so, daß diese beiden Extreme von dem einen Aeußersten auf das Andere vermittlungslos überspringen, sondern wir Menschen bewirken diese Vermittlung durch den in uns wohnenden göttlichen Teil und haben so in unserem Dasein das Leben der Tiere, des Menschen und der Geister.

Es gibt also für Browne verschiedene Welten, die zu durchlaufen sind bis zu unserem unendlichen Ziel. Von diesen Welten ist eine die Welt der Geister. Nur von diesem Standpunkt aus kann ich verstehen, daß er ein Anhänger des Geisterglaubens ist. Denn in so vieler Beziehung lehnt er Volks- und Aberglauben glatt ab, wie er beispielsweise nichts dabei findet, Salat, der auf dem Friedhof gewachsen ist, zu essen. Damit lehnt er einen Volksglauben ab, der heute noch in unserer Landbevölkerung weit verbreitet ist. Dann haben wir seine Art kennen gelernt, sich alles nach seiner eigenen Vernunft zu erklären. Es ist vielleicht bei ihm so, daß der Glaube an Geister sich noch nicht abstrahiert hat, so daß er den Geist aber immerhin schon als ein light invisible bezeichnet: (I, 30) „It is a riddle to me, how this story of Oracles hath not worm'd out of the World that doubtful conceit of spirits and Witches; how so many learned heads should so far forget their Metaphysicks, and destroy the ladder and scale of creatures, as to question the existence of spirits: for my part, I have ever believed and do now know, that there are Witches." Er geht sogar so weit, zu behaupten, wer die Existenz von Hexen verleugnet, ist Atheist, denn er leugnet damit auch Geister. Wir sehen also ganz deutlich, wie, analog der Tatsache, daß es Geister gibt, auch die Existenz von Hexen bejaht wird. Die niedere Art der Hexerei und Zauberei erklärt er aus den Grundsätzen der Natur, die uns nur meistens unbekannt sind. Aber diese unbekannten Grundsätze der Natur stellt er sich als mittelbar von Schülern des Teufels abgeleitet vor. Zu beachten ist aber immerhin, daß er sie als Naturwirkungen hinstellt, deren Ursachen uns nur nicht bekannt sind. So möchte ich Browne gewissermaßen in seinem Geisterglauben als ein Opfer bezeichnen seiner mystischen Anschauung von verschiedenen Welten. Nicht etwas Bestehendes übernimmt er kritiklos aus Volks- und Aberglauben, sondern etwas Falsches leitet er sich ab aus seiner Grundeinstellung.

Wir haben bisher feststellen können, wie Browne fast nie die Erscheinungswelt an sich betrachtet hat, sondern sie immer nur in Vergleich brachte mit der höheren Welt, und wie sie im Vergleich dazu als Schattenwelt bezeichnet wurde. Das Sehnen nach dem Unendlichen und der Sinn dafür war oft so stark bei Browne, daß die Erscheinungswelt für ihn außerordentlich in der Wertung zurücktrat. Daneben aber ist es interessant festzustellen, daß Browne tatsächlich der Natur gar nicht fern steht, sondern sie sogar recht hoch bewertet. Er kommt zu dem Standpunkt, daß der gegebene Weg für den Menschen, Gottheit zu erkennen, der Weg durch die Natur ist. Die Natur wird ihm, wie wir sehen werden, zur Gottesoffenbarung. Diese Gottesoffenbarung kann natürlich nicht resultieren aus einer Auffassung der Natur als Schatten oder untergeordnetem Sein, sondern die Natur wird als schönes,

zweckmäßiges und vollständiges Gebäude aufgefaßt: (I, 15) „Natura nihil aget frustra is the only indisputed Axiome in Philosophy; there are no Grotesques in nature; not any thing framed to fill up empty Cantons, and unneccessary spaces . . I hold there is a general beauty in the works of God, and therefore no deformity in any kind or species of creature whatsoever.“ Wenn wir unserer Vernunft gemäß die Welt ansehen, können wir kaum ein Geschöpf häßlich nennen. Da Gott selbst die Regel der Ordnung und Schönheit ist, kann er überhaupt nichts Häßliches schaffen. Das einzige, was wir als häßlich bezeichnen können, wäre vielleicht das Chaos, weil es noch keine Gestalt hat. Da aber alle anderen Geschöpfe ihre Gestalt haben, die ihren Handlungen und ihrem inneren Wesen am besten entspricht, liegt für uns kein Grund vor, sie häßlich zu nennen; denn wir müssen nach Browne's Ansicht in der Schönheit eine Uebereinstimmung, Ordnung und harmonische Zusammenstimmung suchen. Die Natur hat es so eingerichtet, daß bei jeder Kreatur die äußere Gestalt der beste Ausdruck ist für ihre innere Bestimmung und für ihre Tätigkeit. Dieses harmonische Verhältnis muß notwendig für die gesamte Natur den Begriff der Häßlichkeit ausschalten.

Die Ordnung in der Schönheit ist ein Haupterfordernis für Browne: Gott hat die ganze Welt in einer festgesetzten Ordnung erschaffen, und in dieser Ordnung verläuft das Leben der Welt (I, 16): „Nor do I so forget God as to adore the name of Nature; which I define not with the schools, to be the principle of motion and rest (damit dürfte er wohl die Scholastik ablehnen), but that streight and regular line, that settled and constant course the Wisdom of God hath ordained the actions of His creatures, according to their several kinds . . . Now this course of nature God seldom alters or perverts, but like an excellent Artist hath so contrived his work, that with the self same instrument, without a new creation he may effect his obscurest designes.“ An anderer Stelle (I, 14) sagt er: „To rise so beauteous a structure as the world and the creatures thereof, was but his art.“ Aber es ist nicht so, daß die Welt unbedingt nach dieser Gesetzmäßigkeit lebt, es ist leicht möglich, daß Gott sie abändert. Wäre das nicht, könnte unsere Vernunft leicht übermütig werden und seine Allmacht in Zweifel ziehen und „the arrogancy of our reason should conclude He could not“. Bezeichnend ist die Auffassung der Welt als Kunstwerk und Gottes als des excellent Artist. Unwillkürlich werden wir damit an Shaftesbury erinnert, dessen ganze Gedankenwelt sich auf das ästhetische Ideal, das Schöne, konzentriert. Bei Browne müssen wir aber andererseits beachten, daß er Gott auch als skilful Geometrician bezeichnet, aber mit ganz charakteristischer Einschränkung: „God is like a skilful Geometrician, who when more easily and with one stroak of his Compass he meight describe or divide a

right line, had yet rather do this in a circle or longer way, according to the constituted and fore-laid principles of his art“ (I, 16). Damit sind uns deutlich zwei Auffassungen auch schon in ihrer Wertung von Browne gegeben. In der ersten handelt es sich um die Welt als Kunstwerk und Gott als Künstler, in der zweiten um die Auffassung Gottes als Meßkünstler. Diese letztere wird bezeichnenderweise nur als dem Machtbereich Gottes für möglich bezeichnet. Gott verwendet aber nicht sein Meßzeug oder, wenn wir es weiter fassen wollen, ein geometrisches, maschinelles Gerät, sondern, wenn es auch ein längerer Weg ist, gemäß seinen Grundsätzen der Kunst schuf er die Welt. Damit wird das ästhetische Ideal der Welt ganz klar über das tote Maschinelle gestellt oder, um dasselbe mit Namen zu belegen: die Newton'sche Auffassung der Welt als Maschine wird der ästhetischen Auffassung der Welt als Kunstwerk (Shaftesbury) wertlich unterstellt. Shaftesbury versteht unter Schönheit die objektive Form, in der sich die Gesetzmäßigkeit und Zweckmäßigkeit äußert. Dilthey sagt von Shaftesbury: „Die innere Kraft, sich selbst zu gestalten zu einer harmonischen Persönlichkeit und dann das Vernehmen dieser Harmonie in sich selbst — hierin lebte er . . Er hört gleichsam beständig den großen Gesang, welcher durch das Universum hindurch überall erklingt. Jeder Kreis des Lebens hat seine Regel und sein eigenes Glück, und jeder Teil des Ganzen ist dann in eine höhere Harmonie desselben aufgenommen. So vernimmt er in sich die Verwandtschaft der bildenden Kraft mit der des Universums.“ Diltheys Urteil über Shaftesbury geht dahin, daß in ihm das richtige Verhältnis des eigenen Strebens nach glücklicher Vollkommenheit des Daseins zusammen mit dem Wohlwollen für andere als das normale Verhältnis zu erblicken ist. „Dieses Verhältnis ist Maß, Proportion, eine die ganze Seele durchklingende Harmonie, es ruht auf einer einheitlichen inneren Kraft zu ordnen und zu gestalten, und als solches ist es einstimmig mit einer inneren Technik des Universums, welche durch mechanische Gesetzmäßigkeit die Schönheit und Harmonie im Ganzen und in allen Teilen erwirkt.“ Browne sagt, wie schon erwähnt, daß Schönheit unbedingt Uebereinstimmung von innerer und äußerer Gestalt ist; fehlt dagegen eines von beiden, dann erst können wir von Häßlichkeit sprechen: das Urchaos hatte noch keine Gestalt und war deshalb häßlich. Eine der tiefgehendsten Stellen Browne's lautet so: „I am naturally amourous of all that ist beautiful. I can look a whole day with delight upon a handsome Picture, though it be but of an Horse. It is my temper, and I like it the better, to affect all harmony, and sure there is musick even in the beauty, and the silent note which Cupid strikes far sweeter than the sound of an instrument. For there is a musick where ever there is an harmony, order or proportion; and thus far we may maintain the musick of the Sphears: for those well-ordered motions,

and regular paces, though they give no sound unto the ear, yet to the understanding they strike a note most full of harmony. Whosoever is harmonically composed, delights in harmony.“[7] Sowohl bei Shaftesbury wie bei Browne haben wir hier die ganz enge Verbindung von Harmonie und Schönheit. Nicht nur harmonische Zusammenstellung liegt in der Schönheit, sondern Musik, und wenn man durch innerliche Harmonie dazu abgestimmt ist, dann kann man die Harmonie im Weltall vernehmen, denn there is a music where ever there is a harmony, order or proportion. So hört Shaftesbury den großen Gesang, der durch das Weltall klingt.

In diesem Zusammenhang kommt es bei der Gegenüberstellung Shaftesbury und Browne darauf an zu zeigen, in welchem großen Rahmen sie von der Ordnung und Schönheit der Welt sprechen, und wie wir sie zu verstehen haben. Es kommt mir darauf an zu klären, wie weit es sich von diesem Gesichtspunkt aus vor uns als unmöglich ergibt, daß die Schönheit der Welt eine mechanische sein könnte. Es ist nicht eine Maschine, sondern ein Organismus, der sein eigenes Leben in sich trägt, für das wir uns innerlich bereit fühlen müssen, um es aufnehmen zu können: though they give no sound unto the ear, yet to the understanding they strike a note most full of harmony: whosoever is harmonically composed delights in harmony. Dieses innere Leben, das der Organismus in sich trägt, das sind die inneren formgestaltenden Lebenskräfte, denen wir in noch anderer Gestalt bei Browne begegnen als dem göttlichen Teil in der Natur. So müssen wir verstehen, wie für Shaftesbury und Browne der Kosmos zum Kunstwerk wird und Gott zum Künstler, und unter diesen großen Gesichtspunkten müssen wir die beiden gemeinsame Ansicht der Schönheit und Zweckmäßigkeit der Natur betrachten. So verstehen wir auch bis zum letzten, daß das Chaos als das einzige Häßliche bezeichnet wird im Gegensatz zur wohlgeordneten künstlerisch geformten Natur, zum Kosmos. Voraussetzung dieser Auffassung ist eine allgemeine Weltseele als schaffende Kraft dieses Organismus.

Für Shaftesbury kann ich darauf nur ganz kurz eingehen. Er sagt nach Dilthey: „Wie können wir den großen allgemeinen Weltgeist verwerfen, wie können wir so unnatürlich sein, die göttliche Natur, unsere gemeinschaftliche Mutter, zu verleugnen und uns weigern, den höchsten allbeseelten allregierenden Genius zu suchen und zu erkennen.“ Von diesem selben Geiste haben wir schon in der Behandlung von Browne's mystischer Religionseinstellung Spuren gefunden. Wie er sich diesen Weltgeist in der Wirkung vorstellt, mögen uns seine vorzüglichen Worte illustrieren: „There may be an universal and common Spirit to the whole World . . I am sure there is a common Spirit that plays within us,

7) II, 9.

yet makes no part of us; and that is the Spirit of God, the fire and scintillation of that noble and mighty Essence, which is the life and radical heat of Spirits, and those Essences that know not the vertue of the Sun, a fire quite contrary to the fire of Hell: This is that gentle heat that broodeth on the waters, and in six days hatched the World . . Whatsoever feels not the warm gale and gentle ventilation of this Spirit (though I feel his pulse) I dare not say he lives."[8] Hier lernen wir die inneren organischen Kräfte des Alls kennen, die es geschaffen haben und noch heute in ihm wirken, und zwar wirken sie so, daß sie erst das rechte Leben jedem geben. Denn der diesen Geist nicht spürt, lebt nicht, wenn man auch seinen Puls fühlt. Hier kommen wir zu dem von Wordsworth in Tintern Abbey bezeichneten life of things, das für Wordsworth die in den Dingen der Welt pulsierende Macht repräsentiert. So müssen wir Browne's Worte an anderer Stelle verstehen: „Between creatures of meer existence and things of life there is a large disproportion of nature."[9] Hier sehen wir die ganz deutliche Gegenüberstellung von existence und life. Wenn wir den common spirit, diese mighty Essence nicht fühlen, dann führen wir kein rechtes Leben, sondern bloßes Sein ohne Rücksicht auf den Wesensteil in uns und unsere Endbestimmung. Wir haben es hier mit einem spirit zu tun, den Wordsworth bezeichnet als: „A motion and a spirit that impels all thinking things, all objects of all thought, and rolls through all things."

Diese organisch-schöpferische Kraft des Alls, der „spirit" bei Browne, bei Wordsworth „a motion and a spirit" findet sich in ganz klar ausgeprägter Form bei Shelley. Hier tritt uns dieser „spirit" als „thought" entgegen. Shelley bezeichnet mit thought die Geisteskraft, die über dem Tod steht, die Schönheit des Geistes. Für Shelley ist der höchste und wertvollste Begriff die „intellectual beauty"; in diesem „intellectual" haben wir den Ausdruck des „thought" zu suchen. Diese geistige Urkraft können wir vielleicht gut mit Ekkeharts Worten bezeichnen: „ufkriegende Kraft" oder „ufklimmender Geist". Im Menschen selbst ist der thought das versprengte Stück des „universal thought", wodurch erst die Möglichkeit der letzten Einheit mit Gott gegeben ist. Wenn im Alten Testament steht: der Geist Gottes schwebte über den Wassern, dürfen wir diesen Geist mit dem von Shelley gemeinten „thought" identifizieren. Dasselbe meint Browne, wenn er in der Behandlung des universal spirit sagt (I, 32): That is that gentle heat that broodeth on the waters, and in six days hatched the world. In „Hellas" bringt Shelley das gleiche zum Ausdruck: This whole of suns and worlds and men and beasts and flowers is but a vision, *thought* is

8) I, 32;
9) I, 33.

its cradle and its grave. Die Elemente dieses thought bei Shelley sind:

1. will, der bei Ekkehart der minne entspricht.
2. reason, die bei Ekkehart der verstandnüsse entspricht; diese verstandnüsse ermöglicht erst den geistigen Erkenntnisakt des Wesens Gottes, während die Minne bei Ekkehart die Süsse, Lieblichkeit (loveliness) Gottes erkennt.
3. die imagination, die charakteristische schöpferische Kraft der Romantik (ich werde darauf ausführlich zu sprechen kommen).

Die Zusammenfassung dieser drei Elemente in „thought" bringt uns ganz nahe an den Begriff des platonischen Eros oder, wie wir es vielleicht auch nennen können, an den Enthusiasmus. Dieser Gedankenkomplex und geistige Gehalt ist bei Browne klar angedeutet und weit entwickelt.

In Browne's oben schon angeführter Zusammenstellung von Harmonie und Schönheit, die wir auch bei Shaftesbury vielleicht in Zusammenhang bringen können mit antiken Einflüssen, ist besonders wichtig sein Gefühl der Zusammengehörigkeit von Harmonie und Musik: „There is a musick where ever there is a harmony, order or proportion". Es ist nicht zufällig, daß der Anblick des Schönen und das Fühlen einer Harmonie zur Musikempfindung wird. Wir haben hier ein Symptom, das wir öfters bei Mystikern und teilweise auch bei Romantikern finden. Vielleicht findet es darin seinen Grund, daß wir das Leben des Alls nicht erfassen oder ergreifen können, ohne daß wir es erfühlen. („Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen".) Dazu ist die Macht der Musik besonders angetan. Underhill sagt wörtlich: Yet of all the arts music alone shares with great mystical literature the power of waking us to response to the life-movement of the universe: brings us we know not how — news of its exultant passions and its imcomparable peace. Beethoven heard the very voice of Reality and little of it escaped when he translated it for our ears." Diesem Urteil (mit Ausnahme der Tatsache, daß nur mystische Literatur diese Macht mit der Musik teilt), möchte ich mich rückhaltlos anschließen. So ist es eine tiefbegründete Sache, daß wir bei den Romantikern, den Suchern des Unendlichen, und den Mystikern, den Suchern ihres Göttlichen dieses musikalische Erfühlen des Weltalls haben. Es ist eine unendlich leise und süße Musik, die nicht mit dem leiblichen Ohr zu hören ist und enendlich feiner als die Musik eines Instrumentes: „far sweeter than the sound of an instrument . . though they give no sound unto the ear yet to the understandig they strike a note most full of harmony" .. There is something in it of divinity, more than the ear discovers: it is an Hieroglyphical and shadowed lesson of the whole world and

creatures of God."[10] Nicht unsere sinnlichen Anlagen befähigen uns, diese Musik zu hören, sondern es ist mehr als das, wir müssen innerlich bereit sein, sie in uns aufzunehmen. In wundervoll anschaulicher Sprache sagt er uns damit, daß nur eine solche Sphärenmusik uns eine shadowed lesson of the whole world geben kann. Hier sehen wir, wie für Browne die Musik zum Medium werden kann, das All zu erfassen, Medium von Subjekt und Unendlichem; nicht in Selbstauflösung braucht das zu geschehen, sondern es ist in uns ein innerliches Ueberbewußtsein, das uns aufnahmefähig macht. Unwillkürlich werde ich erinnert an Milton's Il Penseroso wo aber nicht ein Ueberbewußtsein ihn die Sphärenmusik hören läßt, sondern wo es bei ihm ein direktes Aufheben des Bewußtseins ist, ein Verrücktsein, eine Transposition in andere Sphären, wobei das Ich in das Ewige aufgelöst wird:

There let the pealing organ blow
To the full-voic'd quire below
In service high and anthems clear
As may with sweetness, through mine ear
Dissolve me into ecstacies
And bring all heaven before mine ayes.

Es handelt sich hier um dasselbe, war wir aus Wordsworth (Tintern Abbey) kennen:

. . . but hearing oftentimes
the still sad music of humanity
Nor harsh nor grating, though of ample power
To chasten and subdue.

Wir haben in allen dreien gemeinsam das Gefühl dieses Feinen und Süßen in der Musik; trotzdem liegt, vielleicht sagen wir besser: darin liegt gerade das mächtig Hinreißende. Ganz ähnlichen Gedankengängen begegnen wir auch in Shelley's „The Triumph of Life."

Es ist interessant, wie Browne aus diesem Erleben der Sphärenmusik heraus eine durchaus günstige Stellung sowohl der Kirchenmusik wie der weltlichen, ja sogar der Tavernenmusik gegenüber hat: „Whosoever is harmonically composed, delights in harmony; which makes me much distrust the symmetry of those heads which diclaim against all Curch-Musick. For myself, not only from my obedience but my particular Genius, I do embrace it (man beachte die intensivierende Form): for even that vulgar and Tavern-Musick, which makes one man merry, another mad, strikes in me a deep fit of devotion and a profound contemplation of the first composer."[11] Es ist zunächst erstaunlich zu hören, daß für Browne auch Tavernenmusik Gottesbetrachtung erregen kann. Ich

10) II, 9.
11) II, 9.

glaube, wie Browne versucht, in der Erscheinungswelt das Bleibende zu suchen, wie er einen Bettler nicht verachten kann wegen des göttlichen Teils, der in ihm ist, so ist für ihn in unserer weltlichen Musik ein reiner Unterton, den man sich nur zu verstehen bemühen muß. Nur so dürfen wir nach meiner Meinung diese Stelle interpretieren.

Seine Auffassung der Harmonie und Musik gibt ihm die Fundamentierung einer weiteren interessanten Auffassung vom Dichter: „I will not say with Plato, the soul is an harmony, but harmonical and hath its nearest sympathy unto Musick: thus some whose temper of body agrees, and humours the constitution of their souls, are born Poets, though indeed all are naturally inclined unto Rhythme."[12] In diesem ganzen Zusammenhang der Behandlung von Harmonie und Musik kommt Browne auf das, was er von dem geborenen Dichter verlangt, und das ist kein Zufall. Wenn auch nach seiner Ansicht alle Dichter schon von Natur aus dem Rhythmus zuneigen, ist doch für den geborenen Dichter die Uebereinstimmung seines Temperamentes mit dem Hang der Seele zur Musik nötig, nicht nur Uebereinstimmung ist nötig, sondern das menschliche Temperament muß der seelischen Konstitution willfahren und nachgeben. Was heißt das aber für den Dichter: er muß seinem Temperament nach das musikalische Element fühlen, aber es muß mit Transzendentalem als Uebergeordnetem in Verbindung stehen, das damit für den Dichter auch naturnotwendig zum Ausdruck kommen muß. Er muß versuchen, im eigenen musikalischen Produkt uns Auskunft zu geben von seinem höheren seelischen Drang zur Musik, der, wie oben schon gesagt, das Medium war, zwischen Ich und All. Mit dieser Forderung, daß das musikalische Element in so eigenartiger Zweigestaltigkeit in der Poesie notwendig sei, kommen wir in letzter Linie zu der Möglichkeit des Dichters, in die transzendentale Sphäre zu erheben.

Wie die Erörterungen des Musikalischen von Browne in Zusammenhang gebracht werden mit der Frage: wie soll der geborene Dichter beschaffen sein, so bringt ihn charakteristischerweise die Betrachtung der Natur als schönes Werk auf die Kunst: . . „now Nature was not variance with art, nor art with nature, they being both servants of his providence: Art is the perfection of nature: were the world now as it was the sixth day, there were yet a Chaos: Nature has made one world, and art another."[13] Wie weit finden wir uns hier entfernt von dem Kunstideal der Aufklärung: to copy nature. Um Browne's Grundsatz recht würdigen zu können, muß ich auf die von den englischen Romantikern gemachte Unterscheidung von fancy und imagination kurz eingehen: Der Künstler formt und schafft in der Seinswelt, er will aus dieser Welt ein ge-

12) II, 9.
13) I, 16.

gebenes Moment in die ästhetische Sphäre erheben. Dieser Erhebungsakt setzt Phantasie als schöpferische Kraft voraus. In der Phantasie haben wir nun zu unterscheiden zwischen einer niederen Form, der fancy, und einer höheren Form, der imagination. Die fancy macht bei dem Erhebungsakt aus dem Sein ein Neues, das aber nur eine Illusion ist, ein schöner Schein oder gar ein Spiel. Dieser von der fancy erzeugte Schein ist willkürlich. Zu beachten ist, daß die fancy ihr Betätigungsfeld nur in der Seinswelt hat. Dagegen die imagination ist schöpferische Leistung, sie schafft keinen Schein, sondern Ueberwirkliches, sie ist nicht „Illusion sondern Vision".[14] Eine erhöhte Wirklichkeit wird geschaut auf dem Wege der Vision, die Medien können dabei verschiedene sein. Die Bilder der imagination sind der Ausdruck einer wirklich vorhandenen Welt. Die Verknüpfung des Unendlichen mit dem Endlichen, das ist der Hauptakt der imagination. Um das an einem Beispiel zu illustrieren: Browne spricht von den things of existence und things of life. Letztere können nur mit einer der imagination gleichzusetzenden Kraft zu schauen sein; er spricht von dem spirit of God, von der mighty essence, von der music of Sphears, von dem part of Divinity in us; all das zu schauen ist ein besonderes Vermögen, auf das ich im folgenden im einzelnen genau eingehen muß.

Diese Erörterungen angewandt auf Browne's Grundsatz: „Art is the perfection of nature"! Was ist nun nach Browne's Meinung die Vollkommenheit der Natur? Es ist nach meiner Meinung damit gesagt: das „Zu-seinem-Ende-kommen", das heißt aber nach Browne: zu seinem Wesensstoff zu kommen, zu dem Ewigen, das ist die Vollendung der Natur, und dem wird gleichgesetzt die Kunst. Ich gehe dabei vom Sprachlichen aus und fasse perfection nicht als Resultat, sondern Vollendung als einen dauernden Entwicklungsgang, als den Weg zum Ziele. Demnach fasse ich die Stelle so auf: Die Vollendung und Verbindung der Natur mit ihrem ewigen, göttlichen Stoff, der hinter ihr steht und ihr erst rechtes Leben gibt, diesen Zusammenhang darzustellen, das ist die Aufgabe der Kunst. Dieses Beispiel läßt uns erkennen, in welch einfache und weitfassende Sprache Browne ganz tiefe Gedankengänge kleidet. Wir haben hier künstlerisch die Forderung der Bindung von Endlichem mit Unendlichem, dieselbe Forderung, wie wir sie aus Goethe kennen, hinter dem Vorübergehenden das Ewige zu suchen. Vielleicht stehen wir dieser Interpretierung zunächst sehr skeptisch gegenüber. Aber auch durch das folgende veranlaßt, glaube ich in meiner Interpretation richtig zu gehen. In den Worten Browne's in diesem Zusammenhang kann es sich m. E. nicht um die Forderung einer charakterisierenden, typisierenden oder

14) Deutschbein: Kolleg: Haupttypen der englischen Literatur.

abstrahierenden Kunstform handeln, sondern auf das Wesen der Natur, auch des Kleinsten in der Natur (wie wir noch sehen werden) einzugehen, und es darzustellen, das dürfte wohl die Aufgabe einer idealistischen Kunstform oder, wie ich sie hier nennen möchte, einer metaphysisch-idealistischen Kunstform sein. Diese Kunstform als Forderung glaube ich bei Browne angedeutet. Wir werden im folgenden gleich sehen, wie Browne in seiner Auffassung der Natur als Gottesoffenbarung Gedankengänge hat, die ebenso überraschend sind und uns über 150 Jahre hinwegtragen bis zu Blake.

Die Betrachtung der Welt als Kunstwerk führt Browne zu der Frage: Was für eine weise Hand lehrt die Ameisen, Spinnen und Bienen zu tun, was uns die Vernunft nicht lehren kann? Für jeden Menschen muß die Offenbarung Gottes in der Natur unverkennbar sein, und zwar ist es so, daß der unwissende Haufe ganz besonders die großen und gewaltigen Wunderwerke der Natur anstaunt wie Walfische, Elefanten und Kamele. Aber gerade in den kleinsten und feinsten Dingen offenbart sich die Gottheit für Browne viel besser: „Indeed what reason may not go to school to the wisdom of bees, ants and spiders . . and the civility of these little Citizens more neatly sets forth the wisdom of their Maker".[15] So wird für Browne gerade das Kleinste und Feinste in der Natur zur Offenbarung der Weisheit Gottes, und zwar äußert sich in dem Zweckmäßigen die Weisheit und in dem Schönen die Kunst Gottes: „To raise so beauteous a structure as the world and the creatures thereof, was but his art; but their sundry and divided operations, with their predestinated ends are from the treasure of his wisdom".[16] Diese Offenbarung Gottes führt ihn dazu, Gott in der Natur zu suchen und zu verehren.

Every essence created or uncreated, hath its final cause, and some positive end both of its Essence and Operation; this is the cause I grope after in the works of Nature".[16] Da er an anderer Stelle sagt, daß dieser Zweck der Welt Gott ist, können wir nicht mehr im Zweifel sein: Gott versucht er in den Werken der Natur zu erforschen. Dabei ist es höchst interessant, wie feine Unterschiede er macht: „In the causes, nature and affections of the Eclipses of the Sun and Moon, there is most excellent speculation; but to profound farther and to contemplate a reason why his providence hath so disposed and ordered their motions in that vast circle as to conjoyn and obscure each other, is a sweeter piece of Reason, and a diviner point of Philosophy"[16] Ein genauer Unterschied wird gemacht zwischen naturkundlichem Forschen, das mit speculation zu erreichen ist, und zwischen Gottsuchen, das einen sweeter part of reason überlassen bleibt. Daß es tatsächlich kein

15) I, 15.
16) I, 14.

einfaches, vernunftmäßiges Erkennen ist, haben wir schon oben gesehen, wo er davon spricht, daß es zum life gehört, daß man Gottes Geist f ü h l t (feels). In dieser Stelle überläßt er es dem sweeter part of reason to grope after the first cause in the works of nature. Wir müssen auch hier wieder vom Sprachlichen ausgehen. Das Oxford-Wörterbuch gibt uns für grope an: to handle or to feel something. Wieder kommen wir so auf das Gott-Fühlungsvermögen (Daß wir das Leben Gottes irgendwie mit unseren Sinnen erfassen können, ist für Browne unmöglich: (I, 39) There is in these works of nature, which seem to puzzle reason something divine, and has more in it then the eye of a common spectator can disvover). Noch eine dritte charakteristische Stelle möchte ich anführen: „Thus there are two Books from which I collect my Divinity; besides that written one of God, another of his servant Nature, that universal and publick manuscript, that lies expans'd unto the Eyes of all, those that never saw him in the one, have discovered him in the other: this was the Scripture and Theology of the Heathens . . surely the Heathens knew better how to joyn and read these mystical Letters than we Christians who cast a more careless Eye (ein zu sorgloses) on these common Hieroglyphicks, and disdain to suck Divinity from the flowers of Nature". (I, 16) In diesem Zusammenhang ist es mir zunächst wesentlich festzustellen, daß er nicht etwa sagt, die Heiden verstehen es besser als wir, die Gottheit aus den Blumen der Natur zu e r k e n n e n, sondern es ist ein to suck Divinity, die Gottheit aus den Blumen der Natur zu saugen. Hierin kommt mehr das aktivische Element zum Ausdruck gegenüber dem Fühlen. Die naturnotwendige Frage ist nun: Wie, mit welcher Kraft kann der Mensch das Göttliche fühlen, saugen in und aus der Natur? Oben lasen wir schon, daß es einem sweeter part of reason vorbehalten sei.

Dazu müssen wir natürlich untersuchen, was versteht denn Browne überhaupt unter reason? An einer charakteristischen Stelle sagt Browne: We are somewhat more than ourselves in our sleeps, and the slumber of the body seems to be but the waking of the soul. It is the ligation of sense, but the liberty of reason, and our waking conceptions do not match the Fancies of our sleeps.[17] Mit diesen Worten fällt mit einem Schlag für uns alles weg, was wir uns bei reason als nur Verstandesmäßiges denken könnten. Denn dem gegenüber ist ganz klar bei Browne das awaked judgement[17] gestellt, was mit der reason gar nichts zu tun hat. In diesen Zeilen ist uns der oben erwähnte sweeter part of reason näher erklärt. In diesem Zusammenhang spricht Browne charakteristischerweise vom Traum, diese Stelle will ich noch anführen, da sie uns die Interpretation erleichtert (im Zusammenhang der Betrachtung der Seele

17) II, 11.

als göttlichem Teil in uns): Surely this is it we call happiness und this I do enjoy; with this I am happy in a dream, and as content to enjoy a happiness in a fancy, as others in a more apparent truth and realty. There is surely a neerer apprehension of any thing that delights us in our dreams, than in our waked senses; without this I were unhappy."[18] In diesem Traumzustand nennt er seine reason fruitful[18] und er sagt von sich, daß er in einem derartigen Traumzustand eine ganze Komödie schreiben könnte. Am liebsten würde er in diesem Zustand studieren. Ganz bezeichnend bleibt ihm aber aus einem derartigen Zustand nur übrig: a confused and broken tale of that that has passed.[18] Das alles führt er darauf zurück, daß in solchen Zuständen die Seele von den Banden des Leibes frei zu werden beginnt. Als Quintessenz des ganzen Absatzes gehe ich aus von den Worten: sleep is the ligation of sense but the liberty of reason, and our waking conceptions do not match the fancies of our sleeps: Wir haben hier eine gewaltige Bewußtseinssteigerung, einen ganz eigentümlichen Ausnahmezustand. Es kommt in diesem Zustand zu einer außerordentlich intensiven Erfassung des Lebens, wir haben hier die stärkste Entwicklung der menschlichen Vernunftkräfte vor uns, wobei ein Göttliches mitspielt, das Göttliche, das in uns ist: unsere Seele. Erst das gibt die Kraft zu dieser ungeheuren Entfaltung der Vernunftkräfte: We are more than ourselves. Es findet in diesem Zustand ein völliges Abdrängen des Körperlichen statt, it is the ligation of sense, das erst gibt der reason liberty, einzudringen in das wahre Leben. In diesem Zustand kommt dies sweeter part of reason zum Vorschein, das, was Göttliches in der Seele und Vernunft verbindet, und nur so können wir uns einen schöpferischen Akt vorstellen, und zwar, wie Browne es nennt, gibt uns so unsere fancy of our sleep more than our waking conceptions. So kommt er irgendwie zum Gefühl, daß in diesem Zustand unsere reason fruitful ist, und wenn der Akt vorbei ist, bleibt dem Verstand und Gedächtnis nichts als a confused and broken tale. Hier haben wir etwa den Zustand, von dem Tennyson sagt, daß es nahezu unmöglich ist, ihn zu beschreiben wegen Mangels an Sprachmitteln. Es ist ein Zustand, der irgendwie dem waking dream der Romantik außerordentlich ähnlich ist. Wir haben hier die reason in ihrer höchsten Entfaltung, und hierin haben wir in ihrer Tiefe die Kraft gefunden, mit der Browne gropes after the final cause, mit ihr will Browne suck divinity from the flowers of nature oder profound farther .. Es ist in diesem Zustand zu beachten, daß keine Unklarheit, keine Verträumtheit oder in Nebel Gehülltes zu bemerken ist, sondern durch das Abdrängen des Körperlichen stellen wir ein desto besseres Klarwerden fest, es kommt zum waking of the soul. Browne spricht hier von fancy.

18) II, 11.

Ich glaube, ich gehe nicht zu weit, wenn ich sage, daß wir es in dieser stärksten, mit Göttlichem vermischten Entwicklung der Vernunftkräfte zu tun haben mit einer Kraft, die der religiösen imagination zum mindesten sehr nahe kommt. Aber eigenartig ist, daß diese imagination nicht zur ästhetischen Gestaltung durchbricht; die Kraft hierzu fehlt Browne wahrscheinlich. Hierin dürfen wir vielleicht einen Hauptgrund sehen, dafür daß Browne jetzt verhältnismäßig wenig bekannt ist. Ich möchte diese Art der imagination Erlebnis-imagination nennen. Auch hier möchte ich auf eine Stelle in Tintern Abbey hinweisen: . . . until, the breath of this corporeal frame and even the motion of our human blood almost suspended, we are laid asleep in body, and become a living soul. Ganz bezeichnend haben wir auch hier das Abdrängen des Körperlichen, das zur living soul führt und bei Browne zur waking of the soul.

Kehren wir zurück. Every essence created or uncreated hath its final cause and some positive end both of its essence and operation; this is the cause I grope after in the works of nature.[19] Underhill bezeichnet für den Mystiker als die einfachste und allgemeinste Form der Erleuchtung, Gott in der Natur zu sehen und ein Bewußtsein zu erlangen von der Andersartigkeit der Dinge. Eine solche Wahrnehmung des Göttlichen in der Natur kennzeichnet die Erleuchtung des Mystikers. Daß man gerade im Kleinsten das Große, Ewige sieht (wie Browne in den feinsten und kleinsten Tierchen eher die Größe Gottes ermessen kann als im Großen oder, wie er fordert, aus den Blumen der Natur, Gott zu saugen, oder wie Blake im Sandkorn eine Welt sehen will), das bezeichnet (Underhill) der amerikanische Psychologe Bucke als kosmisches Bewußtsein. Wenn Eckehart in diesem Bewußtsein ausruft: „Das Geringfügigste, was man in Gott erkennt, wie wenn einer eine Blume erkennte, so wie sie ein Wesen in Gott hat, das stünde höher als die ganze Welt", fühlte ich mich in einem gewissen Sinne erinnert an Browne's Worte, die er spricht im Anschluß an die Forderung, Gott in der Natur zu sehen: (I, 14) „Had Aristotle been as curious in the enquiry of this (first) cause as he was of the other, he had not left behind him an imperfect piece of Philosophy, but an absolute tract of Divinity". Ganz besonders hat Wordsworth dieses kosmische Bewußtsein. Nach den gemachten Ausführungen glaube ich auch bis zu einem gewissen Grade dieses Bewußtsein Browne zusprechen zu dürfen, worin wir vielleicht den Grund sehen können, daß wir oft Aehnliches zwischen beiden fanden. Das bezieht sich natürlich nur auf das Inhaltliche, in der Bewertung beider soll damit durchaus nichts Aehnliches angedeutet sein. Hier dürfen wir auch den Grund sehen, daß auch Wordsworth wieder fordert, das a priori in den Werken der Natur zu

19) I, 14.

suchen, die Natur zum Mittler werden zu lassen zwischen dem Unendlichen und dem Subjekt. — Ganz besonders möchte ich noch hinweisen auf Browne's wundervolle Sprache: „Nature, that universal and publick Manuscript, that lies expansed unto the eye of all". Wir brauchen bloß im ausgebreiteten Buch der Natur zu lesen, um Gott zu erkennen.

Neben diesem Suchen in der Natur ist charakteristisch, wie die Selbsteinkehr für Browne von ausschlaggebender Bedeutung ist. Diese Selbsteinkehr finden wir oft ganz bewußt bei den Mystikern. Es ist das ein Versenken in das innerste Ich, in die Tiefe des Ich, wie es in der Naturauffassung zum Ausdruck kommt als ein Gehen in the abyss below. Beide Arten von Gotteserleuchtung haben wir in Browne: „I could never content my contemplation with those generel pieces of wonder, the Flux and Reflux of the Sea, the increase of Nile, the conversion of the Needle to the North; and have studied to match and parallel those in the more obvious and neglected pieces of nature, which without further trouble I can do in the Cosmography of my self; we carry with us the wonders we seek without us: There is all Africa and her prodigies in us; we are that bold and adventurous piece of nature, which he that studies wisely learns in a compendium what others labour at in a divided piece and endless volume" [20] Wir begegnen hier Gedankengängen, die ganz ähnlich sind denen von Novalis (zit. in Deutschbein): „Wir träumen von Reisen durch das Weltall, ist denn das Weltall nicht in uns? Die Tiefen unseres Geistes kennen wir nicht, nach innen geht der geheimnisvolle Weg." Browne lehnt aber nicht Gotterkenntnis aus der Natur zu Gunsten der Gotterkenntnis in sich selbst ab, sondern er fordert beide Arten. Wenn wir wissen, daß (nach Deutschbein) die Selbstanschauung oder Selbstbetrachtung die Grundlage ist von Schleiermachers Monologen, werden wir es nicht als zufällig betrachten, daß Browne die Selbsterkenntnis und das Schauen in sich selbst für so wichtig hält und die größte Erkenntnis des Menschen als seine Selbsterkenntnis bezeichnet.

Zum Schluß muß ich noch zu sprechen kommen auf eine Stelle, die für die eben besprochenen Gedankengänge außerordentlich wichtig und bezeichnend ist. Wenn Browne auch überall in der Natur die Allgegenwart Gottes fühlt und in sich selbst etwas Göttliches spürt, dann weiß er doch demgegenüber, wie unendlich hoch Gott über uns steht. Wenn er dann seiner Vernunft folgt, kommt er zu dem Ausruf: O Altitudo. Wenn er allein ist, weiß er immer, daß Gott bei ihm ist, he is ever with me, ganz besonders betrachtet er seine Weisheit und Ewigkeit. Seine Weisheit versucht er zu verstehen, aber der Gedanke an seine Ewigkeit kann ihn

20) I, 15.

höchstens in Verzückung bringen. Also ist es ganz besonders Gottes Weisheit, die wir in der Natur bewundern. In der Ewigkeit steht er so hoch über uns, daß wir nur in Ekstase daran denken können. So wird Gott für ihn gleichzeitig immanent und transzendent. In dieser Einung von Immanenz und Transzendenz Gottes mit dem Ausdruck Gottes in der Natur als seinem Symbol kommen wir zu einer ganz besonderen Form des Symbols: die Natur ist das Symbol des Göttlichen; aber die göttliche Kraft nimmt auch unmittelbaren Anteil daran als Wesenhaftes, sie ist allgegenwärtig. Es handelt sich hierin nicht um einen formalen Symbolismus, sondern um einen metaphysischen Symbolismus, wie wir ihn auch oft in der Romantik vertreten finden.

Gegenüber der großen Güte und Weisheit Gottes müssen wir zufrieden sein, seine Spuren in den Geschöpfen zu entdecken und ihnen nachzugehen, to trace and discover those expressions he has left in his creatures. The World was made to be inhabited by Beasts, but studied and contemplated by Man: 'tis the Debt of our reason, we owe unto God, and the homage we pay for not being Beasts; without this the world is still as though it had not been or as it was before the sixth day, when as yet there was not a Creature that could conceive or say there was a world. The wisdom of God receives small honour from those vulgar Heads that rudely stare about, and with a gross rusticity admire his works; those highly magnifie him, whose judicious inquiry into his acts, and deliberate research into his creatures, return the duty of devout and learned admiration".[21] Wir kommen hier zu einer ganz eigenartigen Formulierung: es ist unsere Pflicht Gott gegenüber, die Welt zu untersuchen. Erst dadurch unterscheiden wir uns von Tieren, und erst dadurch bekommt die Welt ihren Sinn. Erst durch die Vernunft wird das Chaos zum Kosmos. Nicht durch die Liebe, wie wir es oft bei den Mystikern und auch bei den Romantikern finden, werden aus den „größten Disharmonien die größten Symphonien" geschaffen, sondern für Browne ist diese schöpferische Kraft die Vernunft; wie diese Vernunft beschaffen sein muß und wie sie ihren schöpferischen Akt vollzieht, haben wir oben gesehen. Nur unter diesen Gesichtspunkten verstehen wir, wie sie in ihrer höchsten Entfaltung das Chaos zum Kosmos machen kann. Nicht durch untätiges Bewundern und Anstarren dienen wir Gott, sondern wir müssen seine Werke mit Fleiß untersuchen. Hier kommt ein ungeheures Moment der Aktivität bei religiöser Basis in die Gedankenwelt Browne's, eine Aktivität, wie wir sie in hohem Maße zum mindesten bei allen rational eingestellten Mystikern finden. Nicht nur dürfen wir es nicht vergessen, Gott zu ehren, wenn wir die Natur anschauen, denn das hieße die Ehre des

21) I, 13.

Werkmeisters dem Werkzeuge zuschreiben, sondern es ist für uns eine von Gott gesetzte Pflicht, in der Natur Gott zu suchen, und nur so können wir ihm dienen. In dem aktivistischen Moment unserer Pflicht, Gott gegenüber die Vernunft auszunutzen, finden wir eine noch weiter entwickelte Parallele in Blake, der ganz ausgesprochen aktivistisch-vital ist. Er fordert, daß wir es für unsere größte Pflicht halten, die Gaben, die wir von Gott haben, unbedingt zu nützen; wenn wir das nicht tun, ist es eine große Sünde (denselben Gedanken finden wir in der Pseudodoxia). Wenn wir im Puritanismus ungeheure Aktivität auch im engen Zusammenhang mit der religiösen Auffassung bringen müssen, finden wir hier ganz parallel, allerdings in anderer Richtung, die Aktivitätsforderung im Rahmen der Religionsauffassung. Auch hier begegnen wir der charakteristischen Bindung zwischen religiöser und natürlicher Sphäre.

In Fortsetzung des zuletzt angeführten Textes geht Browne von der Prosa zur Poesie über, eine Tatsache, die bei Mystikern nicht ungewöhnlich ist, und die ich mir damit erkläre, daß ihre besonders erleuchteten Zustände mit innerer Notwendigkeit poetische Sprachform fordern.

Search while thou wilt, and let thy reason go
To ransome truth, even to th'Abyss below;
Rally the scattered Causes; and that line
Which Nature twists, be able to untwine:
It is thy maker's will, for unto none,
But unto reason can he e'er be known.
The Devils do know Thee, but those damn'd Meteors
Build not thy Glory but confound thy Creatures.
Teach my endeavours so thy works read,
That learning them in thee, I may proceed,
Give thou my reason that instructive flight,
Whose weary wings may on thy hands still light.
Teach me to soar aloft, yet ever so,
When neer the Sun, to stoop again below.
Thus shall my humble Feathers safely hover,
And though near Earth, more than the Heavens discover.
And then ad last, when homeward I shall drive,
Rich with the Spoils of Nature to my hive,
There will I sit like that industrious Flie,
Buzzing thy praises, which shall never die,
Till death abrupts them, and succeeding Glory
Bid me go on in a more lasting story. [22]

Aus diesem Gedicht können wir die ganze Grundstruktur der Natur und Gottesauffassung, in wundervoller Sprache gegeben,

22) I, 13.

uns ableiten. Schon ganz im Anfang ist das Bild der Wahrheit tief im Abgrund, im tiefsten Grund der Dinge bezeichnend. Underhill sagt etwa: in den tiefsten Abgründen ihrer Seele, in der ungeloteten Tiefe, wo die Selbstheit ihre Bedeutung verliert und ihre Einzelseele das Leben des Alls berührt, da schwand alles Trennende, da sieht der Mystiker Gott in einem Grunde. In diesem tiefsten Grunde liegen die ersten Ursachen. Zu beachten ist, daß es in Zeile 10 nicht heißt: learning thee in them, sondern learning them in thee: es handelt sich also durchaus nicht etwa um eine pantheistische Auffassung, sondern ich möchte auch hier annehmen, daß wir übersetzen müssen: die Dinge in ihrem göttlichen Wesen kannen zu lernen, in ihrem Wesensbestandteil, nicht Gott in den Dingen zu erkennen. Damit kommen wir wieder nahe dem, was wir in Brownes Auffassung über Kunst erläutert haben.

In klarem bildlichem Ausdruck ist uns hier das gegeben, was wir aus seiner reason-Auffassung abgeleitet haben: Give thou my reason that instructive flight, nicht mit unseren menschlichen Kräften geht es an, Gott zu spüren, sondern das Göttliche, mag es in uns oder außer uns sein, muß uns ihn vermitteln. Ich möchte fast sagen: unsere theoretische Ableitung eines Grundelements seiner ganzen religiösen Einstellung: der Verbindung von natürlicher und religiöser Sphäre, haben wir hier symbolisch im Bilde: zwischen Himmel und Erde schwebt unsere Vernunft, nach beiden Seiten versuchend, die richtige Grenze zu wahren, yet ever so, when neer the sun, to stoop again below, thus shall my humble feathers safely hover; dieses Schweben einerseits nahe der Sonne und andererseits das „Sich-wieder-niederlassen", das fasse ich in unserem symbolischen Bild als das Schwanken Browne's einerseits zwischen dem optimistischen Glauben an das Erkenntnisvermögen des Menschen, das, wie wir im ersten Teil besonders sahen, hier und da in seinem Werke durchbricht, und andrerseits dem Gedanken der Unendlichkeit, die für uns nie zu erkennen ist; vielleicht fassen wir es noch enger als das Schwanken und Schweben zwischen immanenter Gottesauffassung: „Gott ist allgegenwärtig", und transzendenter Gottesauffassung „Gott thront über der Welt": die unendliche Achtung vor dem Höchsten bringt Browne zu dem Ausruf: O Altitudo. Um das Bild zu Ende zu führen: . . when homeward I shall drive, rich with the spoils of nature to my hive, there will I sit like that industrious flie, buzzing thy praises, which shall never die: unser ganzes Forschen in der Natur ist ja nicht um unseretwillen oder um der Natur willen, es ist nicht Selbstzweck, sondern nur zur Ehre dessen, der in seiner Weisheit und Kunst all das schuf.

Schlußbetrachtung.

Ueberschauen wir von hier die ganze Gedankenwelt Browne's, so drängt sich uns unwillkürlich die Frage auf: Wie kommt es, daß wir Sir Thomas Browne fast nur dem Namen nach kennen, und seine Werke kaum gelesen werden? Ich versuche, die Frage damit zu beantworten, daß seine Gedankengänge seiner Zeit nicht lagen. Er wurde von seiner Zeit nur so weit verstanden, als er Toleranz forderte und mit Hilfe seiner Geisteskräfte versuchte, die Natur zu erforschen. Daß es aber im Rahmen und nur im Dienste eines Größeren und Höheren geschah, die wahre und innere Motivierung, die ist von seiner Zeit übersehen worden. Der rationale Unterbau wurde erkannt, aber das Transrationale, was uns bei ihm erst in Verbindung mit dem Rationalen das Wertvolle ausmacht, das wurde nicht berücksichtigt. Vielleicht ist auch diesem Irrtum Hettner verfallen, wenn er sich dem Urteil Buckle's, über das ich in der Arbeit gesprochen habe, anschließt. Beide sowohl Buckle wie Hettner sehen nicht das Beste, was Browne geschaffen hat, seinen Mystizismus und was m. E. als Wichtigstes damit zusammenhängt, seine sehr interessante Verwandtschaft mit Blake. Ich glaube, daß es Browne nach seiner Religio verdient, in eine Entwicklungslinie gestellt zu werden zu Blake hin. Damit würde sich seine Stellung in der Literatur grundlegend ändern. Meine Beschäftigung mit der Gedankenwelt Browne's hat mich ein Urteil verstehen lassen, das ich vor einigen Tagen in der Literaturgeschichte von Légouis und Cazamian las, daß nämlich Browne im 18. Jahrhundert fast vergessen gewesen ist und erst wieder zu Ehren gekommen ist durch Lamb und die Romantiker. Das Wichtigste und Bedeutendste an Browne ist seine interessante Art, rationale und mystische Elemente zu einem vollständigen Ganzen zu einen. Diese Erkenntnis gibt uns eine vorzügliche praktische Bestätigung des Werkes von Janentzki: „Mystik und Rationalismus".

Lebenslauf.

Ich, Georg Ockershausen, wurde am 29. Oktober 1905 als Sohn des Lehrers August Ockershausen und seiner Ehefrau Katharina, geb. Möscheid, in Schönstadt, Kreis Marburg geboren. Ich besitze die preußische Staatsangehörigkeit und bin protestantischen Bekenntnisses.

Von Ostern 1911 bis Ostern 1915 besuchte ich die Volksschule meines Geburtsortes und trat alsdann in die Sexta des Realgymnasiums zu Marburg ein. Ich verließ diese Anstalt mit dem Zeugnis der Reife im März 1924.

Vom Sommersemester 1924 bis zum Wintersemester 1925/26 einschließlich studierte ich an der Universität Marburg Philologie, insbesondere Neuphilologie. Im Sommersemester 1926 war ich an der Sorbonne in Paris als Studierender eingetragen. Im Wintersemester 1926/27 kehrte ich wieder nach Marburg zurück und war hier bis zum Wintersemester 1928/29 einschließlich immatrikuliert. Die Semesterferien vom Sommersemester 1928 bis zum Wintersemester 1928/29 benutzte ich zu einem Studienaufenthalt in England. Am 13. November 1929 bestand ich mein Rigorosum.

Meine akademischen Lehrer in Marburg waren die Herren Professoren: Deutschbein, Spitzer, Glaser, Jaensch, Elster, Helm. Ihnen allen bin ich zu aufrichtigem Dank verpflichtet. Besonderen Dank schulde ich Herrn Professor Dr. Deutschbein, unter dessen Leitung und Anregung die Arbeit entstanden ist.